Politik und Moral

Von

Otto Baumgarten

J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen 1916

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen.

Otto Baumgarten:

Bismarcks Glaube. 8. 1915. M. 2.80, gebunden M. 4.—.

Carlyle und Goethe. (Lebensfragen 13. Schriften und Reden herausgegeben von H. Weinel). 8. 1906. M. 2.40, gebunden M. 3.40.

Herders Lebenswerk und die religiöse Frage der Gegenwart. 8. 1905. M. 1.80, gebunden M. 2.50.

Über Kindererziehung. Erlebtes und Gedachtes. 2. Auflage. Klein 8. 1911. M. —.80, gebunden M. 1.60.

Predigten aus der Gegenwart, gehalten in der Kieler Universitätsaula. 2. Auflage. 8. 1911. M. 3.50, gebunden M. 4.50.

Jesuspredigten, gehalten in der Kieler Universitätsaula. 8. 1911. M. 3.—, gebunden M. 4.—.

Predigtprobleme. Hauptfragen der heutigen Evangeliumsverkündigung. 8. 1904. M. 1.80, gebunden M. 2.50.

Neue Bahnen. Der Unterricht in der christlichen Religion im Geist der modernen Theologie. 2. erweiterte Auflage. 8. 1909. M. 1.40, gebunden M. 2.—.

Die persönlichen Erfordernisse des geistlichen Berufs. Öffentliche Vorlesung. 8. 1910. M. —.80.

Der Seelsorger unserer Tage. (Ev.-soz. Zeitfragen I., 3.). Groß 8. 1891. M. —.20.

Die Abendmahlsnot. Ein Kapitel aus der deutschen Kirchengeschichte der Gegenwart. Klein 8. 1911. M. —.50, gebunden M. —.80. Religionsgeschichtliche Volksbücherei, IV., 15.)

Politik und Moral

Von

Otto Baumgarten

Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1916

In dankbarem Gedächtnis

meines Vaters

Hermann Baumgarten

Zeilenguß-Maschinensatz und Druck
von Oscar Brandstetter in Leipzig

Inhaltsverzeichnis.

Erste Vorlesung.

Veranlassung und Ziel dieser Vorlesung.

Die Veranlassung zu dieser Vorlesung bot mir die während des Krieges immer wieder gemachte Beobachtung, daß nicht bloß einfache Leute aus dem Volk, auch sogenannte Gebildete unausgesetzt moralische Gesichtspunkte, Entrüstungen und Vorwürfe in ihre politischen Erwägungen mischten. So wie im Anfang des Krieges ungezählte brave Leute auf ständiger Spionensuche waren, so war es in der deutschen Presse, in Vorträgen und Privatunterhaltungen das Hauptthema: wer hat Schuld an dem Krieg? Im Oktober 1914 war man bei dieser Suche nach den Schuldigen glücklich so weit gelangt, daß man Rußlands Länderhunger mit seinen panslawistischen Idealen, Frankreichs jahrzehntelanges Wühlen mit seinem Revanchedurst entschuldigte, den wahrhaft und einzig Schuldigen aber in England erkannte, dessen infame, unmoralische Politik samt dem ganzen Lügensystem dann zum allgemeinen Prügelknaben gemacht wurde.

Es wollte mir von vornherein scheinen, daß dieses Suchen nach dem Schuldigen, dies Fragen nach der Schuld ein sinnloses und schädliches Beginnen sei. Denn einmal mußte es notwendig mit untauglichen Mitteln geschehen: wie sollten wir uns in dieser unsagbaren Not objektiv in die Situation der Gegner versetzen können? wie sollten wir imstande sein, die gewaltigen Reichssorgen zu ermessen, aus denen heraus die Politik Eduards VII. erwachsen ist.

Hamburger Gelehrte wie Keutgen und Konow stellten ihr geschichtliches und koloniales Wissen in den Dienst der objektiven Gerechtigkeit und zeigten, wie die vor keinem Mittel zurückschreckende va-banque-Politik Sir Edward Greys doch nur der letzte Ausläufer der traditionellen Welt- und Handelspolitik des englischen Imperiums war, wie also von seiner persönlichen Schuld nicht geredet werden dürfe, wo doch Palmerston, Disraeli, Gladstone, selbst Bannerman nicht anders gehandelt hätten. Sie zeigten zugleich, daß England tatsächlich vor der Krisis seiner Welt- und Handelsherrschaft stand, da die deutsche Handelsbilanz innerhalb eines Jahrzehnts die englische zu überflügeln drohte. Aber davon abgesehen, ob es für England nicht mindestens so viele Entschuldigungen gab wie für die beiden Reiche, die viel länger und leidenschaftlicher den Krieg geschürt hatten — schädigte nicht diese ewige Suche nach dem Schuldigen die Größe und Reinheit unsrer Kriegsstimmung? Dieser Besorgnis, die mich alsbald erfaßte, gab ich in einem Artikel Ausdruck, den ich — allerdings in einer psychologisch falsch gewählten Zeit — der „Kieler Zeitung“ übergab. Er war überschrieben: „Ein großes Schicksal“ und suchte die Gedanken von der moralischen auf die tragische Linie zu leiten. Daß wir Deutsche gerade durch die Größe unserer Nation, durch die grandiose Vermehrung unsrer durch Wissenschaft und Technik reich entfalteten Volkswirtschaft, durch die enorme Steigerung des Exports und durch die den Handel schützen sollende stark vermehrte Flotte die Eifersucht, den Neid, ja die begreifliche Sorge der bisher ersten Weltmacht um ihr Prestige und um ihre tatsächliche Vorherrschaft auf den Meeren und anderen Kontinenten hervorreizen und sie vor die Alternative stellen mußte: mit verschränkten Armen zu-

sehen, wie sie durch unsere Konkurrenz aus den besten Plätzen verdrängt werde, oder aber die letzte Stunde nutzen, um unsern Aufstieg zu brechen — diese Tragik der Größe gelte es zu empfinden. Ohne gewaltige Opfer, ohne äußersten Einsatz gebe es keine Erststellung. So müsse unsere Generation stellvertretend leiden für die aufsteigende Nation. Und je freier von Gehässigkeit und Verkleinerungssucht, von kleinlicher, engkreisiger, interessierter Auffassung unser Kampf bleibe, desto segensvoller werde er sein. Statt des Zorns wegen unverdienter, sinnloser, brutaler Beeinträchtigung, der notwendig ein hohes und reines Ertragen des Leides vergifte, gelte es, das Gefühl des großen Schicksals zu nähren, das uns von der uns an sittlicher und religiöser Kultur nächststehenden Nation getrennt und zu einem erbitterten Kampf gegen ihre Jahrehunderte alten anmaßlichen Ansprüche genötigt habe.

Der Versuch, den ich seitdem in der kirchlichen Chronik der von mir herausgegebenen Monatsschrift „Evangelische Freiheit“ und in gelegentlichen Artikeln in der Presse fortgesetzt habe, die moralischen Elemente aus der Kriegsstimmung auszuschalten, gelang nur kümmerlich. Es bot den weitaus meisten, auch den weiter blickenden Volksgenossen eine gewisse Genugtuung und gemütliche Erleichterung, sich den unsagbaren Kummer, die tiefe Enttäuschung über den Undank für 40jährigen Friedensbemühungen des Deutschen Reichs, die bis ans Lebensmark dringende Sorge um die Zukunft des Reichs von der Seele zu reden in entrüstetem Schelten, ja auch Schimpfen gegen die „Infamie“ und „Perfidie“ des viel und lang umworbenen „Vetters“. Und Nahrung für diese moralische Entrüstung bot die weitere Politik Englands übergenug. Die Vortäuschung, als ob England die verletzten Rechte der kleinen

Staaten, insbesondere des kleinen Belgien, vertrete, als ob es die Welt befreien müsse von dem Alpdruck des deutschen Militarismus, wie er in den belgischen Greueln seine Orgien feiere, und die Nichtachtung aller völkerrechtlichen Abmachungen in dem brutalen Aushungerungskrieg u. a. führten zu immer sich steigernden moralischen Entrüstungen. Der Versuch, die zweifellos empörenden Begleitfolgen einer rücksichtslosen Handels- und Machtpolitik zu erklären aus der notwendigen Verständnislosigkeit eines an christlich-sittliche, altruistische Maßstäbe gewöhnten Volkes für die englische Reichspolitik, scheiterte natürlich. Nur wenige vermochten darin eine hinlängliche Theodizee für dies furchtbare Morden zu erblicken, daß dem englischen Volk der Star gestochen, es von seinem Wahn des zur Weltherrschaft bestimmten Volkes befreit und so zu einem Verzicht auf imperialistische Ansprüche, zu einem Gewährenlassen unserer naturnotwendig aufstrebenden Handels- und Seemacht erzogen wurde. Immerhin ist der furor teutonicus und das unentwegte Aufbauen des moralischen Scheiterhaufens, auf dem man mit Englands Politik auch seine Frömmigkeit, Sittlichkeit und ganze innere Kultur als oberflächlich, äußerlich, heuchlerisch, pharisäisch, wurmstichig, gealtert usw. verbrennen will, in letzter Zeit einem größern Streben nach Objektivität und ruhiger Würdigung gewichen.

Doch bleibt die Tendenz, moralische Verdikte auszusprechen, auch den wissenschaftlichen Erörterungen beigemischt; selbst rein historische und geographische Untersuchungen können nicht der Versuchung widerstehen, über die Politik Englands die stärksten Ausdrücke zu gebrauchen. Es hat mir dagegen immer scheinen wollen, daß wir durch solche Befriedigung unsrer moralischen Gefühle nicht nur

unserm wissenschaftlichen Streben nach Objektivität, sondern auch einer wirklich tiefern Erfassung unseres Schicksals Abbruch tun. Ich will nicht darauf hinweisen, daß die stete Aufrechnung der Schulden, die die Feinde gegen uns auf sich geladen haben, dem spätern friedlichen Zusammenarbeiten im Wege stehen wird; denn vorläufig gilt es ja, die Feinde mit rücksichtsloser Energie niederzuringen, und wenn das Aufgebot von Zorn, Wut, Haß, Verachtung dieser Energie förderlich ist, muß man es gewähren lassen. Man kann auch die Frage aufwerfen, ob es von einer Nation, die so zu leiden hat wie die unsrige, überhaupt gefordert werden kann, objektiv gerecht gegen ihre Feinde zu sein. Der Verein der deutschen Presse hat Professor Bücher gegenüber erklärt, daß er dessen Forderung objektiver Gerechtigkeit gegen die Feinde im Interesse der Wehrfähigkeit und Wehrfreudigkeit der Nation nicht als berechtigt anerkennen könne. Es will mir scheinen, daß es, je mehr sich der Abschluß des Weltkrieges nähert, desto mehr an der Zeit ist, auch den Forderungen echt deutscher Objektivität und Gerechtigkeit gegen die Gegner genugzutun. Denn wir führen nicht ewig Krieg, sondern wollen aus dem Krieg einen dauerhafteren, gesicherteren Frieden der Völker erstehen lassen. Wer dazu beiträgt, daß das Verständnis für die verhängnisvollen Nötigungen der feindlichen Politik zunimmt, der arbeitet einem wirklichen Frieden vor.

Die Hauptsache scheint mir, daß die Einmischung moralischer Entrüstung in die politische Erwägung und Würdigung aufhöre. Sie ist des Volkes Bismarcks nicht würdig. Ich habe in meinem Buche über „Bismarcks Glaube“ nachgewiesen, wie dieser politische Genius unseres Volks seit der Zeit, wo er dem Generaladjutanten des

Romantikers auf preußischem Thron, dem General v. Gerlach gegenüber das Recht des Zusammengehens mit Napoleon trotz seiner Illegitimität verfocht, unentwegt gegen jene Einmischung moralischer Urteile in die Politik des Staates auftrat. Es ist geradezu die Quintessenz seiner „Gedanken und Erinnerungen", diese trübe Mischung zu klären und das heilige Recht einer reinen und entschlossenen Macht- und Realpolitik dem Volke einzuprägen. Wer sein politisches Wirken eindringend studiert, wer nur in der aufrichtigen und objektiven Darstellung der „Geschichte Bismarcks" von Max Lenz die Entwickelung des preußisch-österreichischen Konflikts verfolgt, der kann nicht zweifelhaft darüber sein, daß Bismarck die Geltung der Forderungen der Privatmoral für die Tätigkeit zumal des für die internationalen Beziehungen verantwortlichen Staatsmannes nie anerkannt hat. Zu den bleibenden Problemen, die diese grandiose Verkörperung der Staatsidee unserem Volke in seiner so durchsichtigen Gestalt hinterlassen hat, gehört das: Politik und Moral. Wie ein in seinem Privatleben sittlich so hochstehender, von christlich-sittlichen Normen abhängiger, besonders auch so restlos wahrhaftiger Mann in der Staatspolitik so verschlagen, so ränkevoll, so jesuitisch sein kann, wie er den deutsch-französischen Krieg durch die „Fälschung" oder doch Änderung der Emser Depesche herbeiführen, wie er alle moralischen Werte des Kulturkampfes der finanziellen Fundamentierung des neuen Reichs zum Opfer bringen konnte, wie seine ganze Politik seit 1878 im Grunde „Krämerpolitik" d. h. Handelspolitik sein konnte, der alle idealen Beziehungen der Parteien und Volksrechte weichen mußten, das stellt die Nation immer wieder vor das uns in dieser Vorlesung beschäftigende Problem.

Freilich hat uns H. v. Treitschke in seinen Vorlesungen über Politik, die uns stetig begleiten werden, zu zeigen gesucht, daß von einem glatten Entweder-Oder zwischen Politik und Moral schlechthin nicht zu reden ist, auch nicht bei Bismarck, der im Gegenteil die diplomatische Welt immer wieder bestürzte durch seine ungeheure Aufrichtigkeit. Er sucht in dem schönen Kapitel: „Das Verhältnis des Staates zum Sittengesetz" darzutun, daß der Staat allerdings als letzte Quelle des Rechts und des nationalen Lebens den Normen der Einzelmoral nicht unterstellt sei, aber in der Verpflichtung, das Recht und Leben des eignen Volkes zu sichern und zu wahren, eine höhere Sittlichkeit zu befolgen habe. Und dazu kommt, daß, was Treitschke zu wenig berücksichtigt, die Politik eines Staates mit fortschreitenden Volksrechten auch getragen sein muß vom Verständnis des Volkes für diese Politik; dies Verständnis aber ist verquickt mit moralischen Gefühlen. Eben dies ist ja die Not der englischen Politik, daß sie sich mit ihren brutalen Machtinstinkten doch rechtfertigen und ausweisen muß vor einem Volke, das an ethische, altruistische, humane Maßstäbe gewöhnt ist. Dadurch erklärt sich die vielgerügte „Heuchelei", die Kulissenschieberei, deren an sich so vornehme und persönlich anständige, auch so stark religiös erzogene Politiker wie Asquith, Lloyd George, Haldane sich bedienen müssen, um ihre unpopuläre Machtpolitik dem christlich-sittlich gewöhnten Volke genießbar zu machen. Es ist unser nicht genug zu verdankender Vorzug, daß wir in der klaren Verteidigungsstellung, die wir von Anbeginn zugewiesen bekamen, dieser fatalen Manöver unbedürftig waren. Natürlich konnte auch unsere Kriegsleitung nicht ohne Völkerrechtsbruch, nicht ohne Verschleierung für uns ungünstiger Tatsachen, nicht ohne Inan-

spruchnahme der Illusion der Masse auskommen; aber von einem dem anfänglichen englischen verwandten Lügensystem kann bei uns nicht geredet werden. Es erwächst unserer Politik aber aus dieser Berücksichtigung der moralischen Ansprüche des Volks eine unverkennbare Stärkung. Und daß unser Reichskanzler geradezu die Verkörperung einer vornehmen, anständigen, ehrlichen Politik ist, scheint der Staatskunst neue Wege zu weisen. Es ist in der Tat ein epochemachender Moment im politischen Leben der Welt gewesen, als der Reichskanzler am 4. August 1914 vor aller Welt sein schmerzliches Bedauern aussprach über unsere durch die äußerste Not gebotene Verletzung des Völkerrechts, die späterhin gesühnt werden solle, über die Nichtachtung der belgischen Neutralität. Man hat ihm dies offenherzige Zugeständnis als den Sündenfall des Politikers auf vielen nationalen Seiten nicht verzeihen wollen. Es handelt sich bei der Beurteilung seines Vorgehens nicht um die Frage, ob es auf inhaltlich zutreffenden Voraussetzungen beruhte, ob er die auf Grund der späteren archivalischen Entdeckungen von der deutschen historischen Kritik angenommene Nichtachtung der belgischen Neutralität seitens Frankreichs, Englands und der eigenen Regierung hätte wissen und unterstellen müssen. Es handelt sich um die prinzipielle Frage, ob der Staatsmann zu Nachteil seines Staates der Wahrheit, so wie er sie sieht, und der Ehrlichkeit die Ehre geben soll oder nicht. Wenn nun eintreten sollte, daß diese Erklärung vom 4. August 1914 eine erhebliche, uns schädigende Rolle beim Friedensschluß spielen wird, darf sie dann gefeiert werden als die Inaugurierung einer neuen Phase der Politik, einer Politik, die im Bunde geht mit der Moral der Völker?

Man sieht schon jetzt, daß das uns beschäftigende Problem höchst verwickelt ist: es gibt eine in der Politik selbst als der Kunst der Staatsleitung im Dienste der Volkswohlfahrt liegende Nötigung, die im Volke lebendigen moralischen Instinkte und Urteile zu berücksichtigen, und es gibt eine in dem richtigen Begriffe der Macht des Staates liegende Forderung der Berücksichtigung der aller Macht zugrunde liegenden moralischen Werte. Richard Rothe hat in seiner „theologischen Ethik" diesen hohen, ethischen Staatsbegriff entwickelt, den Staat als ein so hohes sittliches Gut gewertet, daß er selbst Kirche und Kultur darin einfach aufgehen ließ. Das ist nun freilich eine bedenkliche, wirklichkeitswidrige Überspannung. Aber etwas wesentlich Wahres steckt darin: das Ideal des preußischen Staates, des Staates Friedrichs des Großen. An ihm werden wir uns zu orientieren haben. Aber wenn wir dies tun, wenn wir seine politische Grundschrift, den Antimachiavell, zusammenhalten mit seinem eigenen staatsmännischen Verhalten, dann führt uns das zu der Erkenntnis, daß der politische Genius nicht loskommt von den Grundgesetzen, die der größte Theoretiker der Politik, Machiavell, mit genialer Rücksichtslosigkeit herausgestellt hat. Ich bekenne, daß ich in meiner Orientierung über die Probleme, die uns hier beschäftigen, zunächst ausgegangen bin — gerade nicht von irgend welchen theologischen oder doch idealistischen Konstruktionen, deren Schweben über der Wirklichkeit mir eigene Beteiligung an der Politik früh gezeigt hat, sondern von den Grundgesetzen, die Machiavells Principe dem staatsmännischen Wirken gegeben hat, die sowohl in Friedrichs des Großen wie in Bismarcks staatsschöpferischem Lebenswerk befolgt sind und die man nur von dem Schein der Immoralität befreien muß, um zu klaren und befrie-

digenden Anschauungen über Politik und Moral zu gelangen.

So werden wir denn unsere Untersuchungen mit einer übersichtlichen Geschichte der Beziehungen beider Größen beginnen. Da wir nun unmöglich die große Zahl der Staatsdenker, die zu unserm Problem Stellung genommen haben, in den kurzen Stunden, die uns gegeben sind, an unserm geistigen Auge vorbeiführen können, ohne daß sich die Fülle der Gesichte verwirrt, so beschränken wir uns auf die größten, im weitesten Kreise nachwirkenden Geister, die für ganze Perioden und Kulturgebiete maßgebend waren. Es versteht sich aber von selbst und soll doch noch ausdrücklich betont werden, daß der praktische Theologe, der zugleich sich, solange er denken kann, praktisch an der Politik beteiligt hat, nicht auf all den berührten Gebieten, ach nur auf wenigen Quellenstudien gemacht, sondern nur das ihm in den besten Darstellungen gebotene Material unter gewisse Gesichtspunkte gestellt hat; er ist sich seiner Abhängigkeit von seinen Gewährsmännern nur zu bewußt. Aber seine innere Freiheit und die Berechtigung zum Vortrag dieser geschichtlichen Übersicht findet er in der ihm eigenen Perspektive, in die er die Dinge gerückt hat. Erst nachdem unsere Anschauung von Politik einerseits, Moral andrerseits durch große Geschichtsbilder plastisch und fest umrissen worden ist, kann eine auf klaren Begriffen von Politik wie von Moral aufgebaute Theorie über ihr normales Verhältnis unternommen werden. Daß die Untersuchung im Dienste einer praktisch-politischen Tendenz steht, nämlich der Läuterung unseres politischen Denkens von der Beimischung nicht hineingehöriger moralischer Velleitäten, soll ihre wissenschaftliche Objektivität nicht mindern.

Sie setzt nun freilich bei denen, die ihr folgen wollen, Eines voraus: den festen Entschluß, wirklich politisch zu denken und der Gedankenarbeit derer intensiv nachzugehen, die im Laufe der Geschichte unsern heutigen Staat geschaffen haben, obenan aber der Gedankenarbeit derer, die unsern preußisch-deutschen Staat geschaffen haben. Sollte man diesen Entschluß heutzutage, wo auch die verzweifeltesten Eigenbrödler den innern Anschluß an das große Ganze, das unser Leben trägt, gefunden haben, nicht bei allen innerlich gesunden und willensstarken Volksgenossen voraussetzen dürfen?

I. Geschichtlicher Teil.

Zweite Vorlesung.

Politik und Moral bei den Griechen.

Wenn wir von Antike und antiken Menschen reden, so tun wir es zumeist mit Ausschluß des Hellenismus, der epikureischen und stoischen Denkart. In dieser Begrenzung dürfte wohl die Treitschkesche Behauptung im allgemeinen zutreffen: „Für uns Christen ist diese Frage nach der Stellung des Staates zum Sittengesetz in der Tat eine schwierige; dem antiken Menschen konnte sie überhaupt keine Frage sein. Er kannte kein Sittengesetz als im Staate und durch den Staat; die Politik ist der wichtigste Teil der Ethik. Der Einzelne kann sich vollenden nur im Staat; und was dem Staate frommt, ist schon darum das Sittliche. So urteilt Aristoteles. Alle Hellenen sind einig im Preise des Tyrannenmordes; denn wer dem Gemeinwesen schädlich zu werden droht, muß beseitigt werden, wenn nicht auf gesetzlichem, dann auf ungesetzlichem Wege." Damit soll gesagt sein, daß es den Hellenen als selbstverständlich und darum auch als mit dem Sittengesetz nicht streitend galt, den Feind des Volkes ob auch auf ungesetzlichem Wege zu beseitigen. „Der antike Heide ist, christlich gesprochen, gewissenlos, insofern als er kein individuelles Gewissen hat; immer ist es die Volksgesamtheit, deren Kollektivgewissen dem Einzelnen die unverbrüchlichen Regeln gibt... Bei den Hellenen sind es erst die Sophisten,

welche anfangen nach dem persönlichen Willen dem Staate gegenüber zu fragen, und dann hat es noch lange gedauert, bis die Stoiker ausdrücklich von einem Gewissen reden."

Ganz so einfach liegt nun freilich die Sache nicht. Denn einmal ist der ganze Prozeß des Sokrates nichts anderes als ein Konflikt seines starken Dämonion, seines Einzelgewissens, mit den Satzungen der Staatsgewalt, denen er sich im allgemeinen unterstellen, die er aber von den Willkürgeboten der augenblicklichen Inhaber derselben unterscheiden will; seine Ablehnung der Flucht vor einer ungerechten Verurteilung beruht auf der Achtung vor dem Gesetz des Staates als geordneter Form. Und sodann wissen wir, daß darin das Neue, Auflösende, von Aristophanes Gegeißelte der großen Tragiker bestand, daß sie — man denke nur an die Antigone! — das Anstoßen des privaten sittlichen Gefühls gegen das Staatsgebot als tragischen Konflikt faßten. Wir sehen sie darum auf derselben Seite mit Sokrates und den Sophisten gegen die antike politisch-moralische Naivetät ankämpfen; sie alle tragen dazu bei, die naive Einheit des antiken Denkens aufzulösen. Während in der altgriechischen Welt der persönlichen Gebundenheit von einem Konflikt zwischen Moral und Politik gar nicht gesprochen werden kann, endet auch bei den großen Tragikern der bewußte Konflikt mit der Niederlage des Individuums, das an seine engen Schranken gemahnt wird; der Staat und seine Gesetze als heilige Grundformen des Lebens dulden keinen Widerspruch. Wenn wir uns aber fragen, wie solch naive Gleichsetzung von Politik und Moral in der Wirklichkeit des Lebens sich behaupten konnte, so müssen wir uns darauf besinnen, daß die antiken Staatsgebilde bis auf Alexanders Tage durchweg Stadtrepubliken waren, deren auswärtige

Politik wesentlich Abwehr fremder Invasionen, völlig durchsichtig und allen zugänglich war, deren wirkliches Leben lediglich in der innern Politik sich abspielte, die wesentlich mit der Erziehung der Bürger zur Tugend und mit der Erfüllung ihres Lebens mit höheren Werten zusammenfiel. Da konnte die Spannung zwischen Politik und Moral, die in allen Großstaaten und kolonisierenden Staaten auftritt, nicht im größeren Umfang hervortreten, so wenig wie heutzutage in den Schweizer Kantonen, die zu einer ungeduldigen Kritik der Politik der Großstaaten neigen. Wir sollen nun freilich nicht Wert und Bedeutung der kleinern, lediglich nach innen gerichteten Staaten verkennen, in denen wie in dem Athen des Perikles, in dem Weimar Goethes während weniger Jahrzehnte eine Blüte der bürgerlichen Kultur entstehen kann, die Jahrhunderte segnend überdauert. Aber für unser Problem kommen solche in sich abgeschlossenen Staatsgebilde kaum in Betracht.

Der Zustand dieser Staaten selbst interessiert uns hier also wenig; es gelüstet uns auch nicht, etwa mit Boeckh in den „Staatshaushalt“ der Athener oder Spartaner einzudringen. Für uns Heutige lebt die Antike wesentlich literarisch, in den Werken der großen Staatsdenker, deren Theorien bis in die Neuzeit das Denken der führenden Geister mitbestimmt haben. Plato hat in seinem „Staat“ eine Idealkonstruktion des Staates entworfen, die doch nicht ohne den griechischen Hintergrund verständlich ist, in seinen „Gesetzen“ aber eine spätere eigentümliche Korrektur dieses Ideals vom Standpunkt des skeptisch gewordenen Alters geboten. Für die Nachzeit bedeutsam ist doch nur der große positive Entwurf geworden, den wir wesentlich nach Windelbands „Platon“ analysieren. Man

muß wohl urteilen, daß er zwar im Einzelnen staatsmännischen Blick und Vertrautheit mit den Tatsachen des staatlichen Lebens verrät, im ganzen aber von alledem verlassen ist, was wir als Realpolitik bezeichnen. Er geht aus von der Kritik der politischen Gegenwart, in der der glänzende Bau des attischen Reichs schnell in sich zusammengebrochen war, weil es der Demokratie an einer konstanten und sachverständigen Leitung gefehlt hatte, vielmehr das Staatsschiff in den Händen von durch Volksgunst und Vordringlichkeit emporgehobenen Steuerleuten haltlos hin- und herschwankte. So steht sein großer Entwurf einseitig auf dem Gegensatz gegen eine wilde, planlose Betätigung der Willkürfreiheit, gegen eine Demagogie, in der der Bürger es verlernt hat, das zu tun, wofür er da ist, und unter dem Namen der Freiheit nach Gutdünken und wechselnden Einfällen lebt. Plato steht also im Dienste einer Reaktion zurück zum alten attischen Staatsleben. Diese Reaktion erstreckt sich auch auf das ganze wirtschaftliche Leben: Plato beklagt, daß das alte attische Reich ein Reich des Handels und der Industrie geworden ist, wodurch die einfachen Lebensverhältnisse der Vorzeit von Luxus und von rastloser Erwerbsgier überwuchert sind, und sieht die Rettung lediglich in der Rückkehr zu den alten, einfachen, übersehbaren, patriarchalischen, nach außen geschlossenen Zuständen. Wir würden einem heutigen Plato vorwerfen, daß er furchtsam den Problemen des großen Staates aus dem Wege geht, um in einer künstlichen Beschränkung auf die Stadtrepublik alten Stils das Ideal einer vollen Einheit von Politik und Moral predigen zu können.

Die „Politeia“ konstruiert, wie Windelband in dem vortrefflichen Kapitel über den Sozialpolitiker Plato richtig sagt, einen kleinen Militärstaat, während die „Ge-

setze“ einen kleinen Agrarstaat von 5040 Familien voraussetzen. Aber auch nur in einem solchen Kleinstaat konnte die volle Einheit der Interessen und Wollungen eintreten, ohne die Plato sich ein gesundes Staatswesen nicht denken kann. So werden grundsätzlich die Spannungen und Wirrnisse ausgeschaltet, die aus den Konflikten von großen Machtmitteln und Erwerbstendenzen wie von starken Einzelwillen hervorgehen. Die Einheit des Wollens im Staat aber ist bedingt durch die Einheit der Überzeugung seiner Leiter und diese wieder eine Folge davon, daß sie beherrscht sind von der Philosophie, der Wissenschaft von Staat. Hier wirkt die Anwendung des sokratischen Grundsatzes: „Wissen ist Tugend“, „Erkenntnis bestimmt den Willen“ auf das Staatsleben eines Volkes nach; diese Schulmeisterei ist aber gewiß das volle Gegenteil aller staatsmännischen Einsicht. Demgemäß vermag der Philosoph alle Reibungen im gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Leben zu beseitigen durch eine Arbeitsteilung zwischen den verschiedenen Ständen des Volks, die jedem seine Grenze einzuhalten, seine Kunst durchzubilden, nie über sich hinauszustreben gebietet. Und der große spekulative Denker glaubt auch an die schlanke Durchführbarkeit solcher Arbeitsteilung. Er rechnet auch nicht im Ernst mit dem Zusammenstoß der eigenen Staatsinteressen mit fremden; auswärtige Politik beschäftigt ihn nicht. Er sieht zwar ein, daß das eigene Land für das wachsende Volk nicht mehr ausreichen wird, der Staat also auf Vergrößerung ausgehen muß; aber er beurteilt dies „Rauben“ d. h. den Krieg nur als ein durch Steigerung der Bedürfnisse über das natürlich Notwendige hinaus veranlaßtes Böses, dem durch Bescheidung auf größte Einfachheit der Bedürfnisse gesteuert werden könne. So werden

denn auch die Krieger wesentlich zu Wächtern über die Einhaltung des erreichten Staatsumfangs; Eroberungskriege sind ausgeschlossen. Die „Wächter" aber, die Beamten und Regenten, erzieht der Staat aus sich heraus, indem er die tapfern und wissenschaftlich gebildeten Männer an seine Spitze stellt. Auch bei dieser Berufung der Geeignetesten, die von dem wüsten, niedrigen Erwerbsleben völlig frei zu stellen sind, scheint sich alles ohne Kampf zu vollziehen vermöge der immanenten Vernunft. Sie macht aus dem Staat einen „Menschen im Großen", dreigeteilt wie dieser je nach Überwiegen des begehrlichen, sinnlichen, des mutigen, willentlichen und des vernünftigen, philosophierenden Triebes. Und natürlich bleibt jeder Stand in seinen festen Schranken und tut „das Seinige"; so entsteht die volle Harmonie oder Gerechtigkeit des Staatslebens vermöge des Zusammenstimmens der Weisheit des Lehrstandes, der Tapferkeit des Wehrstandes, der Besonnenheit oder Selbstbeherrschung des Nährstandes.

Das echt Griechische dieser Konstruktion tritt aber besonders hervor bei der kunstvollen Durchführung des Gedankens, daß alles Einzelne bestimmt sei durch den zweckvollen Zusammenhang des Ganzen, wie denn die entscheidenden Tugenden Platos durchweg Beziehungen zum Ganzen enthalten. Denn der Einzelne soll auch in den höheren Ständen niemals Selbstzweck sein, das ganze Leben durch die Idee des Gemeinsamen reguliert. Plato geht so weit in der Verleugnung alles Personalismus, daß er, um das Individuum ganz in den Dienst des Ganzen zu stellen, es von allem persönlichen Interesse löst: Der Wächter, der den Staat verteidigen, der Regent, der ihn leiten soll, darf durch nichts, was ihm persönlich lieb wäre, von dem Wohl des Ganzen abgelenkt

werden; er darf weder Familie noch Besitz haben. Alle zusammen sollen nur eine Familie bilden und nur einen Besitz haben. Und zwar nicht etwa durch Ausgleichung des Anrechts auf Genuß, sondern durch gemeinsamen Verzicht, als Entsagende! Wenn nun dabei eine Aristokratie der philosophischen Einsicht und der religiösen Selbstbeschränkung von ungeheuerer Energie vorausgesetzt wird, so hat doch auch dieser Angelpunkt des ganzen politischen Systems etwas durchaus Unpersönliches, ist nur die Inkarnation und Herrschaft einer abstrakten Doktrin, deren gleichmachende Tendenz in der ganzen Erziehung, dieser ständigen Beschäftigung mit der Ideenwelt, dieser ewigen religiösen Betrachtung die Rechte der selbständigen Individualität ausgelöscht hat. Der platonische Idealstaat ist eine Zwangsanstalt, das erhoffte „Reich Gottes auf Erden“ frei von allen Kämpfen des sündigen Eigenwillens mit dem heiligen Gesamtwillen, aber eben darum farblos und reizlos, aus „Übermenschen“ und Herdenmenschen gebildet, die wie Schemen an den Drähten der philosophischen Vorsehung hin- und hergehen. Ihren Gipfel erreicht diese geistvolle Dressur in der Unterstellung der gesamten Kunst, Musik und Dichtung unter die Polizei der Vernunft. Widerstand dagegen wird nicht vorausgesetzt.

Das Großartige dieses Entwurfs ist zweifellos die Beseitigung aller Konfliktspunkte, aller Reibungen zwischen Politik und Moral: es gibt ja keine andere als Staatsmoral, keine freie Sittlichkeit neben der staatlich abgestempelten, auch keinen Staatsorganismus, der mit dem Macht- und Lebenstrieb eines andern Staates zusammenstoßen könnte, keinen „Krämergeist“, der die Grenzen der eignen Sphäre überschreiten, die Bedürfnisse und den Kraftüberschuß der Nation auf auswärtigen Märkten be-

friedigen und verwerten und den Staat so in Konflikt mit den Handels- und Erwerbsinteressen anderer Staaten bringen könnte. Aber ist solcher ewig im Gleichgewicht gedämpfter, beherrschter Kräfte schwebender Friedensstaat für uns ein Ideal? Diese Utopie schreckt ab durch die vollendete Knebelung aller vorwärts, zu Macht und Geltung, zu Kraft und Wirkung strebenden Kräfte des Individuums und der Gemeinschaft. In diesen liegt natürlich die Spannung zwischen Politik und Moral. Ohne solchen Konflikt wird das Leben aber zur dürren Heide.

Auf schöne grüne Weide wirklichen Lebens führt uns der andere große Staatsdenker der Antike, Aristoteles, dessen Politik Eduard Zeller in seiner Geschichte der griechischen Philosophie wohl mit Recht trotz ihrer unvollendeten Gestalt das Größte und Reichste nennt, was wir aus dem Altertum und, wenn man den Unterschied der Zeiten berücksichtigt, wohl das Größte, was wir überhaupt auf dem Gebiete der politischen Theorie besitzen. Denn Aristoteles, der Lehrer Alexanders des Großen, vereinte in sich „in gleichmäßig abgewogener Stärke die Eigenschaften, welche sich sonst nur ungleich verteilt finden: die umfassendste Kenntnis des geschichtlichen Tatbestandes, die Beherrschung dieses Materials durch ein tiefdringendes wissenschaftliches Denken und das einsichtsvolle Verständnis für die realen Bedingungen des Staatslebens“. Und gerade dies letztere, das Plato so völlig abgeht, ist das Entscheidende für den Politiker.

Immerhin geht auch dieser Denker wie alle Griechen der besten Zeit von dem Gedanken aus, daß erst der Staat die vollständige Verwirklichung der Sittlichkeit ist; so lange diese und die Wissenschaft sich auf die Einzelnen als solche beschränken, sind sie ungenügend. An sich schon ist die

sittliche Tätigkeit eines Gemeinwesens größer und vollendeter, schöner und göttlicher als die des Einzelnen; die Erzeugung und Erhaltung der Tugend gelingt auch nachhaltig nur im Staat. Aristoteles ist geheilt von dem Vorurteil der Lehrbarkeit der Tugend; nur Gewöhnung durch gute Erziehung und zwingende Gesetze sichern sie; beides aber kann nur der Staat leisten. Die Sittlichkeit des Einzelnen hat daher am Staate, die Ethik an der Politik ihre wesentliche und unentbehrliche Ergänzung. Der Staat entsteht zwar aus dem Bedürfnis des Verkehrs und des Schutzes; aber sein Zweck liegt in der Glückseligkeit der Staatsbürger, die in der ungehemmten Betätigung der Tugend besteht. Es sind die gleichen Eigenschaften, die den guten Bürger und den wackern Mann machen: die vollendete Bürgertugend ist nicht eine Tugend, sondern die Tugend in ihrer Anwendung aufs Staatsleben. Dies aber hat im Kriege, der die Erwerbung der möglichsten Macht zum Handeln bezweckt, nur ein Nebenziel; das Hauptziel liegt in den Geschäften des Friedens, denen allein auch der Krieg dienen soll. Aristoteles erkennt klar, daß es ohne Selbstverteidigung des Staates und ohne Unterwerfung derer unter ihn nicht abgeht, welche die Natur — wir würden sagen: ihr Unvermögen zur Herrschaft — zum Dienen bestimmt hat, also auch nicht ohne Tapferkeit und Ausdauer in der Erkämpfung der Unabhängigkeit. Höher aber stehen die Tugenden des Friedens: die Gerechtigkeit, die Selbstbeherrschung und die Philosophie oder wissenschaftliche Bildung. Dies ungeheuer hohe Ziel des Staatslebens ist aber dem Aristoteles nicht mehr, was es den Griechen der älteren Zeit war, nicht mehr das schlechthin höchste; das ist ihm vielmehr die Philosophie, die wissenschaftliche Betätigung,

welche für sich genommen der Gemeinschaft mit andern entraten kann, die über die Schranken des Menschlichen in die Gemeinschaft des Göttlichen erhebt. Aber als Mensch bedarf man unbedingt der praktischen Tugend in der Hingabe an die höchste Gemeinschaft. Das aber bleibt der Staat; er schraubt ihn nicht wie Plato in die Höhe einer Beziehung zur jenseitigen Welt, aus der alle Wahrheit und Wirklichkeit stammt; nicht für das höhere Dasein der körperlosen Seele, sondern nur für die Erfüllung der diesseitigen Bestimmung durch geistige und sittliche Erziehung hat der Staat aufzukommen. Deshalb fordert auch Aristoteles nicht die Beherrschung des Staates durch die Philosophie und ihre Ideenwelt; ebenso wenig freilich „sieht er zwischen beiden einen Gegensatz, welcher die politische Wirksamkeit des Philosophen nur als ein schmerzliches Opfer erscheinen läßt; es sind vielmehr zwei gleich wesentliche Seiten der menschlichen Natur, denen die praktische Tätigkeit des Staatsmannes und die theoretische des Philosophen Befriedigung verschaffen soll: die Gottheit allein lebt nur in der Betrachtung, der Mensch kann als solcher auf die praktische Tätigkeit im Gemeinwesen nicht verzichten; es ist nicht bloß ein Zwang, sondern ein sittliches Bedürfnis, das den Staat und das Wirken im Staate für ihn zur Notwendigkeit macht".

Bei der sonstigen realistischen Unbefangenheit unseres Philosophen überrascht dann wieder die enorm niedrige Einschätzung des Handels und Erwerbs, die für ihn um so tiefer stehen, je weniger sittliche und geistige Tüchtigkeit sie in Anspruch nehmen. Die Bedeutung des wirtschaftlichen Aufbaus und der „Krämerpolitik", der Handelsverträge usw. für das Staatsleben erkennt auch er nicht; von den Aufgaben der auswärtigen, der diplomatischen,

der Machtpolitik spricht er nicht. Dagegen widersetzt sich sein praktischer, heller, für die Bedingungen und Gesetze der Wirklichkeit geöffneter Blick dem platonischen Kommunismus. Nach diesem sollte ja alles gemeinschaftlich sein, damit der Staat möglichst eins werde; für Aristoteles ist der Staat mehr als eine starre Einheit, ein aus vielen und verschiedenartig wirkenden Bestandteilen zusammengesetzter Organismus. Und eben dadurch entsteht erst unser Problem. Indem er den letzten Zweck der menschlichen Tätigkeiten und Einrichtungen in die Einzelnen verlegt, seine Verwirklichung von ihrer freien Entwickelung erwartet, indem er nicht eine mechanische Einheit im Staate durch Zwangseinrichtungen, sondern einen organischen Aufbau des Staates durch Rücksicht auf und Befriedigung aller berechtigten Einzelinteressen herbeiführen will, stellt er erst den Gegensatz her, dessen Ausgleichung das Problem: Politik und Moral im Auge hat. Zeller zeigt, daß der Gegensatz im politischen Denken der beiden großen Denker zurückgeht auf die Grundlagen der beiden Systeme: „Plato hatte die Aufhebung alles Privatbesitzes, die Unterdrückung aller Einzelinteressen verlangt, weil er eben in der Idee, im allgemeinen etwas wahrhaft wirkliches und berechtigtes anerkannte; Aristoteles kann ihm auf diesem Wege nicht folgen, weil ihm gerade das Einzelwesen für das ursprünglich wirkliche und darum auch für ursprünglich berechtigt gilt“. Was aber bei Aristoteles fehlt, das ist das Mittelstück zwischen Individuum und Familie einer-, staatlicher Gemeinschaft andererseits. Weil auch ihm noch wie allen Griechen der Staat mit der Stadt zusammenfällt, kennt er nicht die Gesellschaft und Gemeinde und ahnt nicht die Kollision der Interessen derselben mit denen des Staates. Er berücksichtigt aller-

dings, daß sich der Staat aus solchen zusammensetzt, welche sich nicht in jeder Hinsicht gleich, aber auch nicht in jeder ungleich sind; aber er rechnet nicht mit dem notwendigen Zusammenschluß der gleichgerichteten Interessen und ihrem Verlangen nach Berücksichtigung vom Staat. Er teilt jedem Stand und Erwerbskreis so viel Rechte im Staat zu, als er für das Staatsleben von Gewicht ist; aber er will den Sklaven nicht bloß, auch den Tagelöhner und Arbeiter oder Banausen dauernd drunten halten, als ob sich jenes Gewicht nicht verschieben ließe. Und so denkt er sich den wesentlichen Zweck des Staates, die sittliche Vollkommenheit des Volkes im Ausleben der von einander geschiedenen, einander dienenden Kräfte, sehr einfach gesichert vermöge der Regulierung der Rechte durch ein Suum cuique, durch Berücksichtigung der verschiedenartigen Ansprüche auf Einfluß im Staat.

Und so ist auch aus dieser Theorie das uns beschäftigende Problem eigentlich ausgeschaltet. Aristoteles beschränkt sich allerdings nicht auf die Schilderung eines vollkommensten Zustandes; er will auch zeigen, welches Staatswesen das beste unter gewissen gegebenen Verhältnissen erreichbare ist; er ergänzt auch sein politisches Ideal, worin das gemeine Beste, durch eine umfassende Betrachtung der Wirklichkeit, worin der Vorteil der Regierenden als höchster Zweck verfolgt wird. Er bemüht sich auch endlich darum, daß Gleiche gleiches, Ungleiche dagegen ungleiches erhalten, also das Wertverhältnis der Eigenschaften zu bestimmen, welche politische Rechte begründen können: „wie viel der Einzelne und wie viel jede Klasse der Staatsbürger zum Bestande des Staates und zur Erreichung des Staatszweckes beiträgt, so viel Einfluß gebührt ihnen. Dieser Zweck selbst aber darf immer nur

im Wohl des Ganzen, nicht in dem Vorteil einer einzelnen Klasse gesucht werden". Seltsam ist nur, daß ein Psychologe, der so stark mit der Unbotmäßigkeit der Leidenschaft gegenüber der Vernunft rechnet, sich so wenig mit den unzähligen Konfliktsfällen beschäftigt, die dieser Gegensatz hervorruft. Er lebt eben doch noch in dem Wahn, daß die Erziehung, die der Staat ordnet, weil das Staatsleben auf der sittlichen Beschaffenheit der Staatsbürger und sein Charakter auf dem ihrigen beruht, diese Konfliktsfälle im Keime ersticken kann. Bürger seines Staats kann eigentlich nur sein, wer alle Eigenschaften des tüchtigen Mannes, Tugend und Bildung, anerzogen bekommen hat. Und Regent kann nur sein, wer am wenigsten geneigt ist, die öffentlichen Ämter für eigennützige Zwecke auszubeuten. Aber wo liegt die Garantie für die Erfüllung dieser Forderungen? Aristoteles versäumt nicht, auf Kunstgriffe aufmerksam zu machen, vermöge welcher der Staatslenker sich seinen Einfluß erhält; aber er legt diesen kleinen, auf den bloßen Schein berechneten Mitteln geringen Wert bei. Aber am Ende vollzieht sich auch hier die Politik mehr durch logische Vernunft als durch die Staatskunst. Und aufs Ganze gesehen fehlt für die Aufrollung unseres Problems auch bei Aristoteles die stahlharte Auffassung der Bedeutung der Macht und der Selbstbehauptung für das Wesen des Staats.

Dritte Vorlesung.

Politik und Moral in der biblischen Welt.

Es handelt sich für uns bei unserem geschichtlichen Überblick, wie ich Eingangs sagte, nicht um historische Einzeluntersuchungen, sondern um Querschnitte durch die Kulturgeschichte, die das herausstellen, was in dem heutigen Kulturleben noch mitwirkt an politischen und ethischen Kräften der Vergangenheit. Und dazu gehören obenan die Anschauungen und Verkörperungen der biblischen Welt. Die Bibel hat zu lange als zentrales Heiligtum der Buchreligion Denken und Urteilen der Menschen bestimmt, hat ihre Grundzüge zu sehr eingezeichnet in die Denkart der führenden wie der folgenden Geister, als daß wir bei unserer Orientierung an ihr vorübergehen dürften. Und dabei hat sie als Ganzes gewirkt, nicht sei es als Altes oder als Neues Testament. Nicht bloß für Leute wie Cromwell und Carlyle, für alle Calvinisten umschloß der Bibelband eine einheitliche Welt; wie das Neue Testament sich in allen Teilen auf das Alte als „die Schrift“ und als die Grundlage seines eigenen Bestandes zurückbezieht, so hat die Vereinigung beider in Einem heiligen Buch auf die Völker gewirkt. Dabei traten aus diesem ganzen großen Korpus von Lebenszeugnissen bald mehr die einen, bald mehr die andern Stücke stärker hervor, wirkten als Kristallisationspunkte der Ideen und drängten die Orientierung an den andern zurück. Es wäre wohl noch eine christliche Kulturgeschichte zu schreiben unter dem Gesichts-

punkt der jede Epoche beherrschenden, einander in der Herrschaft ablösenden Bestandteile des heiligen Buchs. Wir also beschäftigen uns heute mit der Bibel als einer Welt für sich, einer Welt von Erlebnissen und Beeinflussungen.

Was nun die Welt des Alten Testaments betrifft, so ist das Urteil Treitschkes darüber viel zu summarisch. Er meint, die Juden des Alten Testaments dachten über Politik mit Einschluß des Tyrannenmordes nicht anders als die Hellenen. „Moderne Dichter fassen die Judith als eine tragische Gestalt, den Zeitgenossen erschien sie nur als rühmenswerte Heldin; auch für die Juden lag in der Selbstbehauptung des Staates an sich die Sittlichkeit. Dem Juden war es wie dem Hellenen selbstverständlich, daß er den Feind seines Volkes zu beseitigen hatte. Gegen die Fremden ist alles erlaubt, namentlich der Wucher: „Gegen den Fremdling magst du wuchern; an dem Bruder sollst du nicht wuchern"; so geht es fort." Darum ist auch der Jude „christlich gesprochen gewissenlos, insofern als er kein individuelles Gewissen hat; immer ist es die Volksgesamtheit, deren Kollektivgewissen dem Einzelnen die unverbrüchlichen Regeln gibt. Das Alte Testament redet in seinen alten Büchern" — hier schränkt Treitschke selbst sein Urteil ein — „bekanntlich nie vom Gewissen; das Wort kommt zuerst im Buch der Weisheit vor, zu einer Zeit, als das Judentum sich bereits zersetzte". Somit könne auch in dieser Welt der persönlichen Gebundenheit an das Volk von einem Konflikt zwischen Moral und Politik nicht gesprochen werden.

Vorweg muß zugegeben werden, daß das Alte Testament politischem Leben mit einer Fülle von günstigen Voraussetzungen entgegenkommt. Setzt alle Politik die

Einstellung des Interesses auf ein bestimmtes Land und Volkstum voraus, so findet sie solche nirgends mehr als bei dem „auserwählten Volk“, bei dieser Theokratie, die überall eine entschiedene Parteinahme Gottes für die eigene Nation annimmt. Man denke daran, wie dem Stammvater Abraham gegenüber der unglückliche Pharao, da er sich der von Abraham als seine Schwester ausgegebenen Frau Abrahams nähert, von Gott für Abrahams Gemeinheit gestraft, wie bei dem Durchzug durchs Rote Meer die Verfolger Israels mit Wagen und Reitern vom zurückflutenden Meer erfaßt und ersäuft werden. So sind fort und fort Israels Kriege Jahves Kriege. Diese Parteinahme des Volksgottes für sein auserwähltes Volk, die Voraussetzung einer einseitig nationalen Politik, durchzieht die ganze biblische Welt; auch Jesus weiß sich zunächst nur gesandt zu den verlorenen Schafen vom Hause Israel; selbst der Überwinder des Judaismus, Paulus, verkündet das Heil zuerst den Juden, dann den Hellenen. Und die Vaterlands- und Stammesliebe, die eine Volkspolitik erst tragen kann, ist bei Jesus nicht minder spürbar als bei Paulus, der ja sogar selbst von Christus verbannt sein möchte, um sein Volk zum Heil zu führen. Der Philosoph Cohen hat nun zwar mit gutem Recht der Treitschkeschen Auffassung von der Zwiespältigkeit des jüdischen Gesetzes gegenüber Volksgenossen und Fremden eine Fülle von Stellen entgegengehalten, worin die Allgemeinheit der Liebes- und Mitleidspflicht gegen alle Menschen, ja eine große Zartheit gegenüber den Fremden gelehrt wird. Dennoch bleibt folgendes bestehen: Die alttestamentliche Sittlichkeit kennt nicht den Gegensatz von individuellen und völkischen, politischen, nationalen Rechten und Pflichten. Wie das großartige deuteronomische Volksgesetz

(5. Mos. 5) so ist das ganze Alte Testament, auch die subjektiv so innigen Psalmen — konnte man doch mit guten Gründen ihr Ich durchweg als die Stimme der Gemeinde deuten — beherrscht von der Gleichsetzung des Ich mit der Volksgemeinschaft, die zugleich die Kultusgemeinde ist. Daraus folgt in der Tat, daß erst nach der Zersetzung des politischen, nationalen Lebens die Spannung aufkommen konnte zwischen dem Gewissen des Einzelnen und dem Volksbewußtsein. Und auch die Ideale, in die das zerschlagene Volk seine Ansprüche als auserwähltes Volk flüchtete, sind wesentlich politisch: Herrschaft des jüdischen Gottesstaats über alle Welt.

Findet nun in dieser geschlossenen Einheit politischen und sittlichen Lebens alle spätere nationalistische Politik, aber der heutige Imperialismus, vorzügliche Grundtexte, so führt doch der eigentliche Prophetismus in eine ganz andere Richtung. Schon Amos erhebt doch den Volksgott, der sein eigenes Volk privilegiert und den Grundsatz befolgt: right or wrong, my courtry!, zum Weltengott, das Volksgesetz zum allgemeinen Sittengesetz; ja er und seine Nachfolger können den Gedanken fassen an eine Verwerfung des eigenen Volkes und darin ein Glied in dem allgemeinen Plane Gottes mit der Menschheit erblicken. Beim zweiten Jesaja (Kap. 40—66) flüchtet sich der alte Nationalismus zu dem kleinen Rest, der sich bekehrt, der stellvertretend leidet, verzichtet und resigniert und dadurch zum Licht der ganzen Menschheit, nicht bloß seines Volkes, wird. Hier fehlt dann aller politische, aller Macht- und Herrschaftstrieb, alle anspruchsvolle Selbstbehauptung. Die alten Propheten Elias und Elisa lassen Gott seine theokratischen Gedanken noch mit rücksichtslosem Fanatismus durchsetzen; Amos, Hosea und die folgenden

lassen ihn über sein innerlich abgefallenes Volk zur Tagesordnung übergehen und freuen sich über seine heilige Energie, die das Sittengesetz über die Interessenpolitik seines Volkes stellt. Man denke an das Eifern der Propheten gegen jedes Bündnis mit den mächtigen Nachbarvölkern, das auf einer supernaturalistischen Erwartung direkten Eintretens des Weltenlenkers für seine Getreuen und auf einer völligen Verkennung der politischen Machtfragen beruht. Bei aller Anerkennung seiner religiösen Großartigkeit sollte man wirklich nicht diesen über den Wirklichkeiten schwebenden Prophetismus, der das Ende aller nationalen Politik ist, unserem Geschlecht als maßgebend predigen. Aber das läßt sich auch behaupten: indem der Prophetismus das an Gott und seine festen Normen gebundene Gewissen sogar gegen das Interesse der politischen Selbstbehauptung vertritt, treibt er die Menschheit dem Problem entgegen, das uns beschäftigt.

Diesen Weg geht das Neue Testament bis zu Ende. In seinem auf dem Breslauer Evangelisch-sozialen Kongreß 1904 gehaltenen Vortrag über „Politische Ethik und das Christentum" faßt Tröltsch das Christentum weiter als wir in unserem Zusammenhang, nicht als die Welt des Neuen Testaments, sondern als den ganzen Umfang der von dort ausstrahlenden innern Kultur. Aber er gibt uns auch über die Stellung des Neuen Testaments zur politischen Ethik höchst beachtenswerte Winke. Er leitet zunächst die vier Formen politischer Ethik: die des Rechtsstaates, die nationalistische Ethik der Vaterlandsliebe, die Ethik der Demokratie und die des Konservativismus, aus der geschichtlichen Erfahrung ab, ohne dabei des Christentums als bildender Triebkraft zu gedenken. Denn es gibt

nach seiner und auch meiner Überzeugung eine unmittelbar und wesentlich aus den christlichen Ideen abgeleitete politische Ethik nicht, kann es nicht geben und hat es in Wahrheit auch niemals gegeben. Wir werden im weiteren Verlauf unsrer Untersuchung die folgenden Behauptungen Tröltschs weiter zu prüfen haben: „Die kirchliche Ethik, vor allem die Staatsethik der mittelalterlichen, kirchlichen Weltkultur ist nur zum Teil christliche Ethik, sie arbeitet im übrigen im weitesten Umfang mit Entlehnungen, die lediglich mehr oder weniger christianisiert sind. Die Kirche hat Politik im großen Stil nur durch Anleihen beim Naturrecht, bei Aristoteles und beim römischen Recht treiben können. Und in all dieser Politik zeigt doch der unvertilgliche Kampf von Staat und Kirche, der ganze Gegensatz zwischen geistlichem und weltlichem Wesen den tiefen innern Gegensatz. Die katholische Kirche hat im Grunde überhaupt keine politische Ethik, die im Staate selbständige sittliche Werte anerkennt, sondern hat nur Regeln für die Unterordnung des Staates unter die eigentlich religiösen Ideen. Der Protestantismus, der den Staat freilich in seinem sittlichen Wert anerkennt, hat kein Mittel, ihn auch wirklich aus der religiösen Idee zu erfassen, trotz aller sophistischen Künste und aller patriotischen Gemeinplätze der durchschnittlichen theologischen Ethik“.

Den tieferen Grund dieser geschichtlichen Tatsachen findet nun Tröltsch in dem von Grund aus unpolitischen Charakter des Evangeliums. „Das Christentum kann seinem ganzen Sinn und Wesen nach keine direkte politische Ethik haben. Es hat von Hause aus überhaupt keine politischen Gedanken. Es bezieht sich mit seinen sittlichen Geboten zunächst rein auf die Sphäre der Privatmoral. Auch wenn es mit seiner Liebestätigkeit

soziale Schäden heilt, geht doch diese Liebestätigkeit selbst von einer religiösen oder von Motiven der Privatmoral aus. Die Liebe zu Gott und zu den Brüdern ist nie und nimmer ein politisches Prinzip." Tröltsch weist das nach an dem Fehlschlag aller direkt aus dem Christentum abgeleiteten Staatsgebilde, zersetzt dann aber auch erbarmungslos die theoretische Herleitung des Staates aus dem Gedanken der christlich-freien Persönlichkeiten und der Gemeinschaft solcher Persönlichkeiten. „Einmal ist das schon eine Rationalisierung und Verweltlichung der christlichen Grundgedanken. Die christlich-freie Persönlichkeit ist ja doch zunächst nur frei in Gott und vor Gott, und die Gemeinschaft dieser Persönlichkeiten ist eine Gemeinschaft in der Liebe um Gottes willen. Aber zum andern ist auch aus diesem bereits verweltlichten Gedanken ein das Wesentliche erschöpfendes politisches Prinzip nicht zu gewinnen." „Die christlichen Ethiker pflegen hieraus zwar vielfach die Demokratie im Sinne einer Forderung der Nächstenliebe, des Mitleids mit den Massen, der Kleinen und Gedrückten abzuleiten." Allein „die politische Demokratie will nicht Liebe und Opfer, sondern Recht und sichere Ordnung, nicht Gaben einer subjektiv-persönlichen Zuneigung oder eines persönlichen Pflichtgefühls, sondern allgemein und selbstverständlich als Basis des Lebens dienende Zustände und Normen. Sie kann vom christlichen Persönlichkeitsgedanken nur das brauchen, was aus ihm in rechtliche Ordnung und selbstverständliche Forderung übergehen kann, aber nicht das rein Innerliche und Persönliche der eigentlich religiösen Stimmung und des Liebesgedankens". Das Mißtrauen der Sozialdemokratie gegen diese Theorie ist darum völlig gerechtfertigt. „Denn politische Ordnungen erwachsen nun einmal nicht unmittelbar aus solchen Mäch-

ten des rein persönlichen Gefühls- und Stimmungslebens, sondern in erster Linie immer nur aus den realen Organisationsbedingungen des Staatslebens selbst. Sie haften nicht an etwas so Seltenem und Sublimem, an dem Aufschwung der religiösen Stimmung und der Strenge religiöser Forderung, sondern am Gesetz und am Durchschnittlichen, am Objektiven der Struktur des Staates."

Gerade die Unerbittlichkeit und Härte dieser Auseinandersetzung ist musterhaft und fordert energische Fortführung, damit wir endlich aus den verschlungenen Irrgängen einer „christlichen Politik" herauskommen. Also: direkte Bedeutung hat das Evangelium für die Politik nicht, dagegen eine große indirekte, und zwar einmal durch seinen grundlegenden Gedanken von dem alle Welt überragenden absoluten Wert des Persönlichkeitslebens und dann durch die Ergebung in Gottes Willen, durch das demütige Vertrauen zu den natürlichen, ungleichen Ordnungen Gottes. Aus jenen Gedanken ergeben sich die Forderungen der demokratischen Politik: Selbständigkeit des Individuums in Familie, Gesellschaft, Staat, aus der demütigen Unterordnung die Forderungen der konservativen Politik: Anerkennung der natürlichen Ungleichheiten und der daraus hervorgehenden Staats- und Machtbildungen. Diese indirekten Folgerungen kann aber die Theorie erst ziehen, nachdem sie den Standpunkt der Inspirationslehre aufgegeben hat und nicht mehr an den einzelnen Bibelstellen haftet. Auf jenem Standpunkt bleibt nur ein ergebnisloses Pressen und Quälen des Neuen Testaments und schließlich eine Rückwendung zum Alten Testament übrig mit seinem auf einer viel tiefern und unentwickelteren Kulturstufe stehenden jüdischen Staat. Denn es bleibt einmal dabei: „Das Evangelium enthält überhaupt keine direkten politi-

schen und sozialen Weisungen, sondern ist von Grund aus unpolitisch; es ist nur mit den höchsten Zielen des persönlichen Lebens und der persönlichen Gemeinschaft beschäftigt und nimmt die Verwirklichung dieses Ideals in der Erwartung des baldigen Weltendes und des kommenden Gottesreichs mit einer Energie vorweg, neben der die Welt und ihre Interessen überhaupt verschwinden."

Man soll uns dagegen nicht kommen mit Zitaten wie: „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist" oder: „Jedermann sei untertan der Obrigkeit, die Gewalt über ihn hat". Denn ersteres Wort enthält lediglich eine Konzession an die nun einmal vorhandene, unvermeidliche Weltwirklichkeit; der ganze Nachdruck liegt auf der höheren, göttlichen Wirklichkeit. Und Paulus sieht im Staat nicht ein positives höchstes Gut einer Gottes Gedanken realisierenden Gemeinschaft, sondern ein dankbar hinzunehmendes Gegenmittel gegen die Herrschaft der Sünde. Im übrigen gilt für ihn, was auch Jesus als entscheidend ansieht: „Ihr wißt, daß die Herrscher der Völker sie unterjochen und die Großen sie unterdrücken. So soll es bei euch nicht sein. Vielmehr, wer unter euch groß sein will, der soll euer Diener sein." Also Jesus rechnet einfach mit dem Bestande jener brutalen Politik; aber seine eigene Ethik, sein Ethos, sein ganzes Interesse liegt in einer stillen, innerlichen und jenseitigen Überwelt, deren Normen er aus der Tiefe einer in Gott verborgenen Seele herausholte. Darum kann ja auch nicht daran gedacht werden, seine sittlichen Weisungen auf das Staatsleben zu übertragen. Wer — das habe ich vor einem Jahr in einer „ernsten Rede aus großer Zeit" über „die Bergpredigt und der Krieg" weiter ausgeführt — nach der Bergpredigt handelt, in ihr die Normen seines persönlichen

und Berufslebens findet, der ist ewig verdorben für das politische Geschäft. Denn er muß selbst dem Feinde und dem fremden Staats- und Volksleben gegenüber aus der Maxime der Liebe handeln, die das Beste des andern sucht, statt aus dem der Selbstbehauptung, und er muß auf alle Rechtsbehauptung verzichten, um durch ständige Nachgiebigkeit den das Recht verletzenden zu beschämen und zu gewinnen. Man muß neben dies Ethos der Bergpredigt nur einmal das Ethos des Genius des nationalen Machtstaates, Bismarcks, halten, so spürt man die unversöhnlichen Gegensätze. Wem die Gestaltungen und Schicksale des an Zeit und Raum gebundenen nationalen Wesens so gleichgültig geworden sind, daß er wie Paulus sagen kann: „Unser Politeuma, unser Staats- und Bürgerwesen ist im Himmel, von dannen wir als Heiland erwarten den Herrn Jesus Christ“ (Phil. 8, 20), der ist zum Sachwalter einer staatlichen Gemeinschaft verdorben, für die doch eben die Behauptung und Sicherung und Wahrung dieser zeitlich-räumlichen Existenz der entscheidende Gesichtspunkt ist. Und wer auf jede geschichtliche Perspektive und Entwickelung verzichtet, weil er wie Jesus den Faden dieser Entwickelung bereits in dieser Generation abgeschnitten zu sehen erwartet, oder wie Paulus die Weltzeit für so kurz ansieht, daß das Erwerben und Besitzen der Kulturgüter, sogar das Heiraten und Freiwerden von Sklaverei sich nicht lohnt, der kann seine Seele nicht hingeben an die Aufgaben des Kulturstaats, der alles aufzubieten hat, um jenen Erwerb und Besitz zu sichern und auszudehnen. So fehlt in der Tat alles politische Interesse und Ingenium, weil auch Staat, Recht, Ehre, Kunst, Wissenschaft, geschweige deren Voraussetzung, die staatliche Macht und Kulturgewalt, neben der Seelen Er-

lösung und Rettung aus der Verworrenheit mit der Zeit gar keine idealen Güter sind.

Und doch verdankt unsere Politik diesem so gegensätzlichen Ethos des Evangeliums ihre besten Antriebe. Denn es bringt erst jene Spannung hervor zwischen den unerbittlichen Notwendigkeiten der staatlichen Selbst- und Rechts- und Ehrbehauptung und den ebenso unerbittlichen Forderungen des persönlichen Gewissens, aus welcher Spannung alle tiefere Kultur und aller Fortschritt des politischen Strebens erwächst. Indem Jesus ausspricht: „Niemand kann zwei Herren dienen“ und dies dahin ausführt, daß alles Sorgen und Sichmühen um irdischen Besitz und seine Erhaltung, um irdische Ehre und ihre Behauptung, um eigenes wohlerworbenes Recht und seine Durchsetzung unvereinbar ist mit der Einen großen Sorge, dem Trachten nach dem Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit, lehnt er fraglos auch jede doppelte Moral ab, die etwa dem Staatsmann in der Behauptung und Erweiterung des eigenen Staates als Inbegriff und Quelle aller Volksgüter und Volksrechte weitere Schranken zieht als dem Privatmann im Kampf um sein Recht und seine gesellschaftliche Geltung. So übergibt er dem christlichen Volk Maßstäbe für die Politik, die ewig unerfüllbar bleiben, aber gerade dadurch zu einem nie rastenden Prozeß der Versittlichung und Reinigung des politischen Wesens von den Schlacken eines brutalen Machtstrebens führen. Es gibt ja keinen größeren Irrtum als den, zu meinen, daß diejenigen sittlichen Auffassungen und Weltanschauungen die staatsförderlichsten seien, die am leichtesten paktieren mit den natürlichen Macht- und Herrschaftsinstinkten des Staats. Freilich auch das muß gesagt werden: das Volk, das am stärksten durchsetzt ist mit den Gedanken

und vor allem mit den großen Worten des heiligen Buchs, am meisten abhängig von der biblischen Welt — und das dürfte doch wohl das englische sein —, das wird auch die größte Mühe haben, seinen „heiligen Egoismus", seinen unveräußerlichen Machttrieb auszugleichen mit den Forderungen der Bibel. Und das führt zu jenem vielberufenen cant, zu jenem heuchlerischen Kulissenschieben: die Politik kann sich in solchem Volk nicht als brutale Machtpolitik durchsetzen, die sie im Grunde ist, sondern muß neben dem, daß sie an das Selbstgefühl des alttestamentlich gedachten auserwählten Volkes appelliert, sich das Mäntelchen umhängen, als ob sie handle im Mandat der allgemeinen Menschenbeglückung, der Sicherung der kleinen Staaten und neutralen Völker, ja der ganzen Kultur gegen die Überflutung durch den Militarismus und die widergöttliche Barbarei. Es wird für uns die Frage bleiben, ob wir uns und die Leiter unseres Staates an die allgemeinen christlichen Grundsätze der allgemeinen Liebe d. h. des aktiven Interesses für alle Menschen und der allgemeinen Menschenachtung, also auch der Gerechtigkeit gegen alle binden können. Sind die politische und die persönliche Moral je zu einer vollen Einheit zu bringen?

Vierte Vorlesung.

Politik und Moral in der katholisch-mittelalterlichen Welt.

In dem zusammenfassenden Urteil, das wir in der vorigen Stunde (oben Seite 30) aus Tröltschs Munde gehört haben über das Verhältnis der kirchlichen Ethik des Mittelalters zu der Politik, fiel gewiß alsbald die Gleichsetzung von katholischer und mittelalterlicher Kirche und Ethik auf. Von dieser Gleichsetzung möchte ich ausgehen. Der Frühkatholizismus, wie er in Augustins großartiger Programmschrift de civitate dei zusammengefaßt ist, ist gewiß sehr unterschieden von dem in Thomas von Aquin abschließend verkörperten mittelalterlichen Katholizismus, schon allein infolge des ganz andern Verhältnisses von Staat und Kirche: dem Frühkatholizismus fehlt noch die Einheit der mittelalterlichen Kultur. Allein Augustin hat auf das Denken der katholischen Kirche über Politik und Moral nie neben oder unterschieden von Thomas den geringsten Einfluß ausgeübt. Andererseits sind zwar seit dem Anfang des 13. Jahrhunderts die ganzen Voraussetzungen der Thomasschen Staatsidee verflossen: die Unentwickeltheit des Staats- gegenüber dem Kirchengedanken, die Schwäche der wirtschaftlichen Konkurrenz, die Abwesenheit einer strengen und rationellen Rechtsordnung, die Dünnheit der Bevölkerungsmassen, die Ausschaltung der Kämpfe wachsender Bevölkerungszahlen um die Futter-

plätze durch große Kolonisationen, vor allem die schlichten, übersehbaren Verhältnisse der Produktion und Konsumtion in der friedlichen Gewerbestadt, also die weitgehende Regulierung des Kampfes ums Dasein und die Unentwickeltheit des formalen Rechtsstandpunktes. Und doch hat Leo XIII. mit gutem Grund in immer neuen Kathedralentscheidungen die heutige katholische Moral und Staatslehre auf die Summa des großen Aquinaten festgelegt. Dieser hat nämlich das Wunderbare fertig gebracht, die absoluten christlichen Maßstäbe, wie sie im Gottesstaat der Kirche gelten sollen, zu vereinigen mit den relativen weltlichen Maßstäben, wie sie in dem als völlig weltlich beurteilten Staat unvermeidlich sind, und zwar durch eine Lehre, die ebenso die unverrückbare Idealität der christlichen Ethik wie die unentrinnbare Relativität der Staatsmoral sicherstellt. Dabei ist aber Thomas nicht etwa ein spintisierender Spekulant auf eigenen Kopf, sondern in ihm suchen und finden die tiefsten Motive und Instinkte der katholischen Seele einen geradezu klassischen Ausdruck, eine anscheinend lückenlose Einheit. Es ist das große Verdienst von Tröltschs großem Werk über „die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen“, gerade die Thomassche Ethik und Sozialphilosophie so tiefdringend analysiert zu haben. Damit ist auch das Geheimnis des Friedens zwischen Moral und Politik enthüllt, wie er bei allen großen katholischen Politikern, bei Metternich und Windthorst, überrascht und nunmehr in dem katholischen Staatslexikon der Görres-Gesellschaft ein monumentales Denkmal gefunden hat. Ich will versuchen, die ungemein gedankenschweren Darlegungen Tröltschs in schlichterer Sprache und durchsichtigerer Folge wiederzugeben.

Die Grundlage der ganzen katholischen Politik

ist die Gleichsetzung des Staates, der Gesellschaft überhaupt mit der Welt; ja der Staat an sich gilt als Inbegriff der Welt, die vom Reiche Gottes schlechthin geschieden ist; er ist gut und böse zugleich wie die Welt, je nachdem er der Kirche Diener ist, von ihr gelenkt, geheiligt und entsühnt, oder sich ihr widersetzt. Der Staat bleibt auch in der Glanzzeit der kirchlichen Herrschaft über ihn schlecht und sündhaft von Natur. Auch, wenn das Kaisertum der Kirche Schutz und Privilegierung leistet, ist an eine christliche Staats- und Gesellschaftsreform in den eigenen Beziehungen des Staates nicht zu denken. Je voller der gesellschaftliche Gedanke der Kirche als absoluter Lebens- und Wahrheitsquelle sich ausprägt, je mehr der Papst das ganze Wunder eines auf absoluter Wahrheit beruhenden Organismus in sich resorbiert, klar, sicher und dauernd konzentriert und abgegrenzt gegenüber allem Wandelbaren, Unsicheren, Bloß-Menschlichen, desto ungestümer muß die Forderung der Freiheit der Kirche vom Staat und über den Staat sich durchsetzen. So allein kommt die vielgerühmte Einheitskultur zustande, daß die im Staat verkörperten weltlichen Verhältnisse und Werte sich einordnen unter den geistlichen, von der Hierarchie getragenen, absoluten Lebenszweck. „Da aber schließlich alles und jedes irgendwie unter Umständen das Heil berühren kann, und da die Kirche festsetzt, wo eine solche Beziehung auf das Heil vorliegt, so bedeutet der ganze Gedanke der Freiheit der Kirche die Herrschaft über den Staat und das zeitliche Leben.“ Die mittelalterliche Papstherrschaft, die im Prinzip durchaus noch nicht aufgegeben ist, ist nicht etwa bloß die Form der geistigen Weltherrschaft unter Voraussetzung noch bestehender allgemeiner Barbarei und der Unentwickeltheit der größeren Kulturwerte,

sondern ist eine „wirkliche Konsequenz der mit der soziologischen Struktur der Kirche wesentlich verbundenen Politisierung“ — Verstaatlichung, staatsartigen Gestaltung —, „von der der moderne Katholizismus schwerlich je loszureißen sein wird.“ Die berühmte Einheitskultur ist aber, so sehr sie auch auf religiösen Bedürfnissen und Instinkten beruht, doch eine Autoritäts- und Zwangskultur, überall von der Kirche geleitet, die alle Widersprüche auf dem Gebiete der Sitte, der Politik, des Denkens mit ihrer Disziplin und Strafgewalt niederhält. Und diese Theorie wird nun auch dem wahrlich nicht mehr kulturschwachen Staat gegenüber festgehalten. Immer wieder muß betont werden: die Ausbildung dieser Theorie setzt unbedingt voraus, daß eben das Mittelalter überhaupt keinen Staat im antiken und modernen Sinn des Wortes hatte, daß es darum auch kein Staatsgefühl geben konnte, keine gemeinsame und gleichartige Bezogenheit auf die Zentralgewalt, deren Voraussicht, Intelligenz und Berechnung erst das Zusammenleben und Auskommen ermöglicht. Die Souveränität des Staates, der wirtschaftlichen Produktion, der Wissenschaft und Kunst fehlte; nur die Kirche war souverän. „Der überweltliche Lebenswert des Evangeliums mochte auf Weltsinn, Genußsucht, Roheit und Gewalttat stoßen — auf konkurrierende ideale Güter, auf eine von der Kirche unabhängige, selbständige, Eigenrecht und Eigenkraft in sich besitzende Ordnung der weltlichen Kultur stieß sie nicht. Mit einem so wenig reich entwickelten Kulturleben, das überdies stets von den kaum gebändigten Trieben der Leidenschaft und Wildheit überall durchbrochen wurde, war der Sünden- und Vergänglichkeitspessimismus des Mittelalters wohl vereinbar, die die Folie der Alleinherrschaft des religiösen Lebenswertes bildete und mit allen

Mitteln der Phantasie verstärkt wurde" — auch mit einer umfassenden Symbolsprache.

Dies zunächst rein tatsächliche Zusammentreffen, das in den mittelalterlichen sozialen, ökonomischen und politischen Zuständen eine verhältnismäßig durchgehende unmittelbare Christianisierung der Kultur ermöglicht, hat dann Thomas zu einer idealen Regel des Seinsollenden erhoben. Mit fabelhafter Reflexionskraft konstruiert er die Einheitskultur als Stufenbau eines Reiches der Zwecke, das von den sinnlich-animalischen zu den geistig-sozialen und von da zu den religiös-innerweltlichen Zwecken aufsteigt. Es umfaßt das Reich der Sünde und der Gnade, die außerreligiösen Sozialbildungen und die Gnadenanstalt der Kirche, den Urstand, den Sündenstand und das Jenseits, umfaßt sie in dem Begriff des corpus Christianum, der einheitlichen, organisierten Christenheit. Zugleich macht Thomas von der frühkatholischen Herabschätzung der „Welt" eine entschiedene Wendung zu einer positiven Wertung der „Welt", zur Eingliederung des Bestehenden in den Kosmos der Lebenswerte. Arbeit und jeder Einsatz für das Ganze werden als religiös wertvoller Beruf geschätzt, allerdings in weitem Abstand von dem himmlischen Beruf. Viel von des Aristoteles empirisch-realistischen und entwickelungsgeschichtlichen Reflexionen wird aufgenommen. Ich muß es mir versagen, auf die sehr feinen Vermittelungen einzugehen, die Thomas zwischen dem patriarchalischen und dem organisatorischen System gefunden hat, überhaupt der Fülle von Tiefblicken in das Wesen und Leben der Gesellschaft gerecht zu werden, die Tröltsch aus den Schätzen des Thomas hervorholt. Thomas versteht es, den wesenhaften christlichen Individualismus einem System einzugliedern, das die Individuen unter die Herrschaft einer in sich ge-

gliederten Einheit bringt und das zugleich in dieser Gesellschaftseinheit die Bedingungen des natürlichen Lebens zur Anerkennung bringt trotz seiner von Natur und Geschichte im Kampf ums Dasein bewirkten starken Differenzen, trotz seiner direkten Gegensätze zu dem überweltlichen Ideal der religiösen Liebesethik. „So ist die ungeheuere, dem christlichen Persönlichkeits- und Liebesidealismus wesenhaft einwohnende Schwierigkeit, überhaupt ein allgemeines Gesellschaftsideal zu erzeugen, überwunden: die kirchliche Autorität nimmt alle Gesellschaftsbildungen unter ihre Verwaltung und sichert dem Einzelnen die gerechte Beteiligung am Zentralzweck; die Gleichheit der Anteilnahme aller am objektiven Wert des Systems ist dabei gebunden an die sittliche Leistung des Individuums und kein Naturanspruch; überdies genügt die proportionale, der gliedlichen Stellung angemessene Anteilnahme am bonum commune in weltlichen und geistlichen Dingen; auch die Anteilnahme am übernatürlichen Heil ist eine proportional verschiedene."

Dieser Gedanke der Proportionalität besiegt die Schwierigkeiten des sozialen Relativismus, der aus dem Gedanken des Organismus folgt. Es folgt daraus auch, daß der Katholizismus kein Programm einer wirklichen Sozialreform hat und haben kann; denn die Zusammenfassung der Kirche im Papsttum organisiert die Kirche religiös und hierarchisch, ordnet die politischen Gewalten ihrem Gefüge ein, bricht die stärksten Widerstände, den Gegensatz selbständiger weltlicher Mächte, läßt aber für das soziale Leben im engeren Sinn und für das wirtschaftliche Leben das Naturgesetz sorgen, indem es glauben macht an eine gottgesetzte Harmonie der Naturbasis mit dem christlich-kirchlichen Unterbau. Der Staat oder besser die Obrigkeit

hat nach dem Naturgesetz den Zweck, Ordnung und Landfrieden aufrechtzuerhalten, und damit die Aufgabe, die Voraussetzungen zu schaffen für ein friedliches Berufsleben, für das Mindestmaß einer mindestens legalen Moralität und für das Ideal einer proportionalen Gerechtigkeit, die allen das Ihre gibt. Die utilitarische Wohlfahrt und die legale Gerechtigkeit ist der recht beschränkte Staatszweck nach dieser Theorie, die Verselbständigung des politischen Ideals zu einem ethischen Selbstzweck, die für den antiken und modernen Staatsbegriff charakteristisch ist, spielt dabei keine Rolle. Das Verhältnis der Staaten zu einander soll das von Gliedern der christlichen Familie sein; Kriege sind nur erlaubt, soweit sie gerecht d. h. durch die Schuld der anderen hervorgerufen sind. Das Nationalgefühl d. h. das Gefühl für den Staat als Selbstzweck kann schon darum nicht aufkommen, weil die päpstliche Autorität die regierende und leitende Seele auch der weltlichen Autorität ist, weil die Eingliederung der Staaten unter den religiösen Zweck trotz ihrer naturgesetzlichen Selbständigkeit eine alles beherrschende ist. — Es ergibt sich aus diesem System einer geschlossenen Einheit, eines Zweckreiches von Vernunft und Erlösung, eines proportionalen Stufenbaues von natürlicher und geistlicher Gesellschaft unter völliger Vorherrschaft der päpstlichen Gewalt, daß die Politik durchaus nur die Rolle einer Technik im Dienste der Obrigkeit spielt, die wieder zielstrebig auf den geistlichen Gottesstaat gerichtet ist.

Nun aber ist doch wieder die katholische Moral so aufgebaut, daß sie dem Politiker eine ungemeine Freiheit der Bewegung läßt, so lange er den letzten geistlichen Zweck nicht stört. Schon der Frühkatholizismus hatte eine starke Anleihe bei der Stoa gemacht, Staat und Gesetze

als Ausfluß des Naturgesetzes betrachtet, dies Naturgesetz als ein dem Sündenstand angepaßtes, relatives Gut neben dem absoluten Naturgesetz des Urstandes gewürdigt, als eine Folge und zugleich als Heilmittel der Sünde. Im Mittelalter ist nun dies relative Naturrecht immer mehr dem christlichen Sittengesetz angenähert und eine Theorie des Naturrechts erwachsen, über die Tröltsch vortrefflich urteilt: „Die christliche Theorie des Naturrechts, in der sich das reine Naturrecht des Urstandes, das ganz entgegengesetzte relative Naturrecht des Sündenstandes, das oft die größten Greuel einschließende positive Recht und die trotz allem Naturrecht wahre Güte erst von sich aus mitteilende theokratische Obergewalt beständig stoßen, ist als wissenschaftliche Theorie kläglich und konfus, aber als praktische Lehre von der höchsten Kultur- und weltgeschichtlichen Bedeutung, das Kulturdogma der Kirche, und als solches mindestens so wichtig als das Trinitätsdogma oder andere Hauptdogmen. Das christliche relative Naturrecht ist die Ergänzung, die die Kirche sich geschaffen hat, indem sie die Verkürzung der Naturbasis des Lebens, die das Evangelium mit seinem großen der Ewigkeit zugewandten Enthusiasmus und Heroismus gelehrt hatte, erst Schritt für Schritt ermäßigte, dann die Naturbasis, wie sie sie vorfand, als Erzeugnis des relativen Naturrechts unverändert erduldete und schließlich vom Mittelalter ab bei der Änderung des allgemeinen Lebens als auf den christlich-kirchlichen Lebenszweck durch die Vorsehung hingeordnet betrachtete." Das gesellschaftliche Ideal des Evangeliums, rein ethisch-religiös, ist dann ganz zurückgezogen auf die Kirche, den kirchlichen Gehorsam und das kirchliche Einheitsgefühl, und die politischen und sozialen Elemente der Antike sind der Kirche einverleibt und

assimiliert durch die christliche Theorie des Naturrechts. Diese zusammen mit der Theokratie ermöglichte die Einheitskultur des Mittelalters.

Thomas von Aquin hat nun jene Theorie großartig zu einem Stufenbau natürlicher und übernatürlicher Moral, natürlicher Kräfte des freien Willens und übernatürlicher Kräfte der Gnade ausgestaltet durch die Gleichsetzung des stoischen Naturgesetzes mit dem mosaisch-christlichen Offenbarungsgesetz und durch die Auffassung des das Naturgesetz verwaltenden Staates als Erzeugnis der Sünde und zugleich als Mittel gegen die Sünde. Seine großartige Weltoffenheit und Klugheit führt ihn zu einer ungemein positiven Wertung des Naturgesetzes als göttliches Weltgesetz der Vernunft, und so gewinnt er trotz aller Erbsündenlehre dem Naturgesetz, überhaupt dem natürlichen und geschichtlichen Hergang der Dinge eine weitgehende Vernünftigkeit ab und vermag Vernunftlehren für den Politiker und Volkserzieher zu geben von seltener Weisheit. Er ergänzt eben die überweltliche Offenbarung aus der weltlichen Vernunft, läßt die tatsächlichen Verhältnisse nach dem Naturgesetz, dem Dekalog und den alttestamentlichen und antiken Vorbildern geleitet werden und doch — gemäß der prästabilierten Einordnung des Naturgesetzes unter das eigentliche christliche Sittengesetz — diesem durchaus übernatürlichen Ideal in die Hände arbeiten. Hier kommt wieder die Stufengemäßheit des ganzen Aufbaus zur Geltung: die ganz übernatürliche Religion, das übernatürliche Gesetz, der übernatürliche Zweck, kurz die Übernatur, das ist die von der Gnadenwillkür Gottes verliehene Überschreitung der Grenzen der Natur; aber diese Übernatur kann sich nur als oberstes Stockwerk erheben auf dem Grunde der Ordnungen des relativen Naturrechts.

Wir sollten nun nicht bestreiten, daß dadurch, daß die katholische Ethik die natürlichen Vernunftordnungen als relativ berechtigte ethische Maßstäbe in ihr System aufnimmt, für die Kultur der Menschheit sehr viel gewonnen wird. Indem sie die radikalen Grundsätze der echten christlichen Ethik, die ja politisch nicht durchführbar ist, weitgehend in relative wandelt, eröffnet sie das weltliche und politische Gebiet dem Einfluß der Kirche und des absoluten Ideals, ohne den Standpunkt der Kirche und des Ideals zu verleugnen, weil jene natürlich-vernünftigen Werte doch nur als relative und in der Perspektive auf die spezifisch religiös-ethischen gewertet werden, denen sie mindestens nicht im Wege stehen sollen. Das architektonisch aufgebaute System von Zweckstufen gibt der katholischen Moral zwar ihr Kompliziertes und Kasuistisches, wodurch nur die Beichtspiegel der Hierarchie hindurchfinden; aber es ermöglicht auch eine Annäherung des innerweltlichen Gesellschaftslebens an den die letzten Werte und Prinzipien des Lebens enthaltenden Organismus des religiösen Lebens. Jedenfalls gibt es auf diesem Boden ein viel weitergehendes Sicheinlassen auf Natur und Vernunft in den Welt- und politischen Dingen als auf dem Boden der biblischen und protestantischen Welt, die nur e i n e, allgemeingültige Moral anerkennt; und die verzwickte Kasuistik führt in den Beichtstuhl, wo alle Konfliktsfälle, die das praktisch-politische Leben in Masse schafft, ihre Lösung finden durch die allem übergeordnete Idee der Folgen der Handlungen für das Ganze der Kirche. So umfaßt der „Organismus“ der Kirche ein ungeheuer verzweigtes, architektonisch stufenmäßig aufgebautes System durch autoritative Leitung von Gliederungen, die durch Naturtrieb und Zweckeinsicht geschaffen sind.

Und dazu kommt noch Eines: Die Stufenfolge ist auch so zu verstehen, daß einem jeden sein besonderer Beruf auf einer bestimmten Stufe zugewiesen ist und darum eine proportionale Sittlichkeit abverlangt wird. Es gibt verschiedene Grade wie der Seligkeit, so der Sittlichkeit: die volle Liebesethik wird nur wenigen Asketen als besonderem Stand und Beruf zugewiesen und abverlangt, den Weltleuten aber eine mindere Vollkommenheit, die aber doch bei der Beziehung auch ihrer Leistungen auf den höchsten Zweck darum nicht aufhört, auch ihrerseits Vollkommenheit zu sein. So entsteht eine Kompromißethik, worin die neue Menschheit der religiösen Persönlichkeit und der Liebesgemeinschaft in Gott einen Kompromiß geschlossen hat mit dem alten Menschentum des Kampfes ums Dasein, des Rechtes, des Zwanges, des Krieges und der Gewalt, mit der Naturbasis des Daseins.

Die Folgen dieser nach Tröltsch kurz skizzierten katholischen Moral und Politik für unser Problem sind folgende: die Politik, die dieser Naturbasis des Daseins zu ihrem Recht verhilft, kann natürlich mit der höchsten Moral in Konflikt kommen, weil sie alle Mittel der Selbst- und Ehrbehauptung anwenden muß und sich nicht leiten lassen kann von der höchsten Liebesethik; aber sie kann sich trösten damit, daß auch auf ihrer Stufe eine relative Moral besteht, und kann die in ihrem Stand und Beruf geübte, ihre proportionale Tüchtigkeit als dem Ganzen dienend und durch die vollkommene Moral des geistlichen Standes ergänzt, stellvertretend aufgewogen betrachten. Außerdem aber wird aller Defekt dieser Berufspolitik, die notwendig mit der Technik der Weltleute und auf sie hin arbeitet, im Beichtstuhl zugedeckt werden durch die gewollte Unterordnung unter die höchste Autorität. So hat

denn Bismarck wohl recht gehabt mit dem Urteil, daß es eine spezifisch katholische Politik gibt, diejenige, die größte Kirchlichkeit mit rücksichtslosester Weltförmigkeit vereinigt und sich entlastet fühlt, wenn sie der Vergebung der kirchlichen Oberen versichert ist. Es dürfte wohl die Behauptung gewagt werden, daß auf diesem Boden das Problem: „Politik und Moral“ am skrupellosesten gelöst wird durch einen Relativismus, der ebenso den Anforderungen des niedern Kulturlebens wie den Ansprüchen der höchsten Autorität gerecht zu werden vermag. Aber auch das sollten wir nicht verkennen, daß in diesem zum System erhobenen Relativismus ein Geheimnis der Macht über die gemischte Wirklichkeit, eben das Geheimnis diplomatischer Gewandtheit katholischer Politiker liegt.

Fünfte Vorlesung.

Politik und Moral der Renaissance: Machiavelli.

Kein größerer Gegensatz ist denkbar als der zwischen der katholisch-mittelalterlichen und der Politik der Renaissance, wie sie in Machiavellis „Principe" klassischen Ausdruck gefunden hat. Verzichtet jene eigentlich auf einen selbständigen, autonomen Staat und ordnet lediglich die Beziehungen der Obrigkeit zu dem alleinigen Selbstzweck, dem Gottesstaat der Kirche, so ist hier der Staat durchaus souverän und den Gesetzen sowohl der christlichen als der bürgerlichen Moral enthoben. Die „Wiedergeburt der Antike", die ja in der Heimatstadt Machiavellis, in Florenz, sich am glänzendsten vollzogen hatte — lesen Sie das geradezu großartige Bild derselben in George Eliots Romola! —, hat sich da auch als Wiederaufleben des antiken Staatsgefühls und seiner heidnischen, moralfreien Politik erwiesen. Aber wie es uns am Ende bei den herben Gestalten der Eliot nach dem Untergang des großen Fra Savonarola fröstelt, so verliert diese wiedererweckte natürliche Menschheit für uns alle Humanität; denn sie ist ideal- und glaubens- und am Ende hoffnungslos. Wo sich die Theorie des Machiavell im politischen Leben durchgesetzt hat, da ist das politische Lied ein garstig Lied geworden; feinere, gewissenhaftere, reizsamere Naturen fühlen sich von ihr abgestoßen.

Und doch beginnt ein neuester Bearbeiter von Machiavells „Renaissance der Kriegskunst", Dr. Hobohm, seine

Darstellung des militärischen Klassikers mit einem rückhaltlosen Bekenntnis der Bewunderung für den politischen Klassiker, der das eigentümliche Wesen der Politik mit dem scharfen und klaren Geist der echten Politik erfaßt und dargestellt habe. Trotz all der Fehlerquellen seiner Politik, unter denen seine Menschenverachtung obenan steht, — übrigens ein echtes Renaissance-Produkt: odi profanum vulgus et arceo! — werde das Gesamtresultat derselben von seinen falschen Einzelvorschlägen nicht berührt und gemindert; ja jene Menschenverachtung helfe ihm, sich ungehemmt durch sentimentale Unklarheiten in kraftvoller Abstraktion zum Wesen der Regierungskunst zu erheben. „Sein Verdienst ist die Wiederauffindung und Fortbildung der echten staatsmännischen Methode, die wissenschaftliche Entdeckung der eigentümlichen Gesetze, auf denen die moderne politische Kunst beruht. Von den antiken Vorlagen in tausend Einzelheiten des Inhalts und der Form abhängig, hat er das Ganze doch mit neuem Geist erfüllt und etwas geschaffen, das ganz sein Eigentum ist."

Wir werden das Problem, das sich uns für diese Vorlesung stellt, nicht besser formulieren können, als es Hobohm mit folgenden Sätzen tut: „Die Ausübung dieser Kunst ist den meisten Menschen ein für allemal etwas Unsympathisches. Denn mag sie nun sittliche oder unsittliche Ziele verfolgen, ihre Mittel sind immer durch das einzige Interesse bestimmt, das Ziel zu erreichen, im Wettstreit der Kräfte obzusiegen. Das gehört zu dem Wesen der Kunst, und dadurch hat sie unter den Betätigungen der Menschenkraft eine so außergewöhnliche Ähnlichkeit mit dem ehernen Walten der Natur. Gegen diese Rücksichtslosigkeit im Streben nach (Macht und) Erfolg sträubt sich aber etwas im Gefühl des Menschen; schwache Herzen

versuchen, die Augen gegen die natürliche Überlegenheit und Unentbehrlichkeit eines solchen Verfahrens zu verschließen; und der Mann ist ihnen abscheulich, der der Natur die Maske abgenommen und diese Dinge ungeniert so dargestellt hat, wie sie vor ihm und nach ihm immer gewesen sind. In Wirklichkeit ist er durch diese Tat das klassische Genie der politischen Theorie geworden; ein echter Politiker sein heißt seitdem nichts anderes als nach seiner Methode arbeiten. Er stand beim Schaffen seiner Bücher der Moral genau so nahe oder so fern wie unser Bismarck, Napoleon, Friedrich es bei ihrer praktischen Anwendung seiner Grundsätze taten. Wohl mag auch solche Männer bisweilen ein Schauder anwandeln vor dem, was ihr Amt von ihnen fordert; derjenige Staatsmann, der Machiavellis äußeres Lebenswerk erst verwirklicht hat, der Graf Cavour, hat etwas eingestanden von diesen furchtbaren Erfahrungen. In seinen dunkelsten Tagen, die doch für die Nation die fruchtbarsten waren, hat er gesagt: „Ich weiß nicht einmal, ob ich mich noch zu den Ehrenmännern zählen darf, weil ich die Einheit meines Vaterlandes gründete.“ Es waren dieselben Zeiten, wo manche alten Freunde kein Stück Brot mehr von ihm annahmen, weil sie ihn schon für einen Schurken hielten. — Die Grundsätze der Methode sind allen klugen Staatsmännern gemein; ob sie sittliche Persönlichkeiten sind, muß daraus abgeleitet werden, was sie sich für Ziele setzen, nämlich, ob sie darauf ausgehen, gesunde Staaten zu schaffen.“

Wie anders urteilt doch ein anderer, älterer Historiker, auch von überwiegendem politischen Interesse, über diese politische Methode, nämlich mein Vater Hermann Baumgarten in dem Kapitel seines Karl V., das er „Machiavell und Luther“ überschreibt! Er sieht in des eminenten poli-

tischen Denkers Theorien sich die faszinierende Gewalt wiederspiegeln, womit gegen Ende des 15. Jahrhunderts durch den Kampf um Italien die auswärtige, die Machtpolitik zum ausschließlichen Gegenstand der Anstrengungen der Fürsten wie ihrer Räte gemacht war, „und zwar eine auswärtige Politik, welche nicht sowohl für den Staat eine zuverlässige Konsolidierung als für den Monarchen möglichst ausgebreitete Herrschaft erstrebt, ganz gleichgültig, ob diese Herrschaft dem Staat fromme oder dem Monarchen wahre Macht verleihe oder den Staat wie seinen Fürsten in endlose und eigentlich ziellose Verwickelungen stürze. Es handelte sich fast um lauter Eroberungen, welche der Natur der Dinge und den wahren Interessen der betreffenden Staaten widerstrebten."

Nachdem ich mich der Pein unterzogen habe, das gewiß geistvolle, aber quälend gemüt- und leblose Werk des abstraktesten, erbarmungslosesten Verstandes, den Principe, in mich aufzunehmen, ist mir die Zustimmung zu der auch von Treitschke vertretenen Auffassung nicht wenig erschwert, als ob wir im Principe die Quintessenz aller Politik besäßen. Es lockt mich alles, den Ausführungen meines Vaters beizupflichten: „Der kalte Verstandesmensch betrachtete für den Fürsten überhaupt Macht und zwar möglichst ausgedehnte, auch über fremde Völker sich erstreckende Macht als höchstes Ziel und ordnete diesem Machtstreben alle übrigen politischen Interessen, Aufgaben und Pflichten unbedingt unter. Der Fürst, der vor allen Dingen seine Macht zu erweitern und zu schützen hat, erscheint wesentlich in Beziehung zu andern Fürsten, auf deren Kosten er seine Herrlichkeit erweitern oder vor deren Nachstellungen er den gewonnenen Besitz schützen muß. Die wesentlichen Regierungsaufgaben sind daher in der

Ausbildung der militärischen Kraft und der Pflege jener Staatsklugheit zu suchen, welche mit allen Mitteln innere wie auswärtige Gefahren zu beschwören versteht. Für die Macht erscheint es an sich gleichgültig, wie sich diejenigen befinden, aus deren Kräften sie gewonnen wird. Wenn das Volk tüchtige Soldaten stellt, reichliche Steuern zahlt, ruhig und fügsam ist, so darf sein übriges Befinden nicht in Frage kommen. Dem Florentiner Republikaner erscheint ein solches durchaus mechanisches Verhältnis von Fürst und Volk ganz normal; daß die Liebe, Treue, Begeisterung eines Volkes unter die wesentlichen politischen Faktoren in einer Monarchie zu rechnen seien, läßt er beiseite; (nur von einer gewissen Zufriedenheit oder Auskommen mit dem Regiment wird gesprochen). Es gibt überhaupt eigentlich keine sittlichen Mächte. Die Religion verdient nur als politisches Instrument Beachtung. Die Politik ist souveräne Herrin in dem gesamten Bereiche menschlicher Kräfte und Bestrebungen... Was ihren auf Macht abzielenden Operationen frommt, ist gut; was sie hemmt, verwerflich. Wer ihren Interessen nicht alles unterordnet, alles auf ihre Förderung berechnet, ist ein Tor. Ob man sein Wort halten oder brechen, ob man grausam oder milde, freigebig oder geizig, wahrhaftig oder falsch sein soll, das ist nicht nach dem Wert der Treue, Milde, Wahrhaftigkeit an sich, sondern lediglich danach zu bemessen, ob unter den gegebenen Verhältnissen die eine oder die andere Eigenschaft nützlicher ist. Wenn die Umstände zum Wortbruch, zur Grausamkeit, Habgier, Lüge treiben, so hat man sich nicht etwa mit Bedauern, daß die Not dazu zwinge, sondern schlechtweg, weil es eben politisch zweckmäßig ist, und ohne alles Bedenken so zu verhalten."

So i s t es einfach. Es interessiert uns hier nicht, welche

persönlichen und örtlichen Verhältnisse, ob böswillige Karikierung oder verbissene Selbstironie die schneidende Schärfe, die eisige Kälte dieser Programmschrift veranlaßt haben. Jedenfalls geht sie der logischen Konsequenz bis zum letzten nach, ohne sich durch irgend einen sittlichen oder gemütlichen Skrupel auch nur berühren zu lassen, und zwar so, daß man hie und da etwas wie boshafte Freude an dieser furchtbaren Konsequenz durchzufühlen vermag. Uns interessiert auch nicht, wie sich diese Theorie zur Praxis der als Muster vorgestellten Fürsten, obenan des Cesare Borgia, verhielt; nur das interessiert und überrascht uns, daß die unerbittliche Denkschärfe des Meisters diesen fürchterlichen Papstsohn als bestes Muster seiner Politik empfehlen konnte, der doch „das ganze von ihm mit Blut und Lüge aufgeführte Gebäude, kaum daß es bestand, wieder zusammenbrechen sah“. „Für diesen Fürsten liegt ja doch im Erfolg der einzige Maßstab, und von politischem Erfolg kann doch nur da gesprochen werden, wo Dauerndes erreicht wird. Ephemerer ist aber doch selten das Werk eines Eroberers gewesen als die Schöpfung dieses Cesare, der, nachdem er einen Moment mehr gehofft zu genießen als wirklich genossen, in Elend und Gefangenschaft den wahren Lohn seiner Taten fand. So eignet sich sein Leben zum dankbaren Thema für einen politischen Moralprediger, und eben durch dieses Leben soll Machiavellis Fürst angespornt werden, es zu machen wie Cesare!“ Es läßt sich in der Tat wohl kaum dem Schlußurteil meines Vaters über diese aller Rücksicht auf Volkswohlfahrt und Menschenglück bare abstrakte Machttheorie entrinnen: „Die Monarchie war ihm ein, man möchte sagen, entseeltes, aller höheren Zwecke und aller tieferen Beziehungen entkleidetes Wesen, sein Fürstenstaat

ein Produkt der raffiniertesten Verstandestätigkeit, welche ihr Ziel mit so unbarmherziger Konsequenz verfolgt, daß man erstaunt fragt, wie diese Zeit, welche allem Menschlichen eine erhöhte Bedeutung verlieh und ein ganz neues Verständnis zuwandte, einen so eigentlich unmenschlichen Staat ausbauen konnte. Denn diesem Staate Machiavells fehlt doch in Wahrheit jedes humane Element."

Trotzdem bleibe ich dabei, mit Hobohm bei Machiavelli wesentliche Wahrheit zu finden. Treitschke zeigt in seiner „Politik", wie die von meinem Vater betonten Schattenseiten sich größtenteils aus der Übergangszeit erklären, in der der Principe entstand. „Er ist der Sohn eines Geschlechtes, das eben im Begriff ist, aus der mittelalterlichen Gebundenheit in die subjektive Freiheit modernen Denkens hinüberzutreten. Um sich herum in Italien sah er jene gewaltigen Tyrannengestalten, in denen sich die verschwenderische Begabung dieses genialen Volkes so wunderbar gezeigt hat. Diese Tyrannen Italiens sind alle geborene Mäzenaten. Auch sie sagen wie der große Künstler: ich bin ich selbst allein. An diesen genialen Gewaltmenschen hat Machiavelli seine Freude." Dabei „steht er selbst doch noch mit einem Fuße auf der Schwelle des Mittelalters. Wenn er versucht, den Staat von der Kirche loszulösen, und mit der Kühnheit des modernen italienischen Patrioten sagt, daß der Stuhl von Rom Italien in Fluch und Elend gestürzt habe, kommt er doch nicht von der Vorstellung los, daß die Sittlichkeit überhaupt eine kirchliche ist, und indem er den Staat von der Kirche losreißt, reißt er ihn los vom Sittengesetz überhaupt." So erklärt Treitschke die mannigfach getrübte und unklare Anschauung Machiavells von der Freiheit der politischen Moral aus seiner Stellung in einer Übergangszeit. Übrigens kritisiert er diese reine

Machtlehre auch energisch, weniger wegen ihrer Gleichgültigkeit gegen die sittliche Qualität der Machtmittel als wegen ihres völligen Mangels an positiven Zielen. Die tiefe Unsittlichkeit seiner Staatslehre widert uns darum an, weil „sich in ihr alles darum dreht, wie man die höchste Macht erwirbt und bewahrt, daß aber diese Macht selber für ihn gar keinen Inhalt hat. Daß die erworbene Macht sich rechtfertigen muß, indem sie verwendet wird für die höchsten sittlichen Güter der Menschheit, davon findet man bei ihm keine Spur." Auch für Treitschke erweist sich an dem Schicksal seines Musters Cesare Borgia, daß er blind war für die Selbstwiderlegung seiner reinen Machtlehre von seinem eigenen Standpunkt aus: „Eine Macht, die alles Recht mit Füßen tritt, muß schließlich doch zugrunde gehen; denn in der sittlichen Welt stützt nichts, was nicht zu widerstehen vermag."

Und doch! und doch! „Es wird immer Machiavellis Ruhm bleiben, einmal, daß er den Staat auf seine eigenen Füße gestellt und in seiner Sittlichkeit von der Kirche frei gemacht hat; und dann vor allem, daß er zum erstenmal klar ausgesprochen hat: der Staat ist Macht." Daß er diese großen Gedanken mit der ganzen ungeheuren Konsequenz seines Denkens zuerst in die Mitte aller Politik gestellt hat, das ist seine geniale Tat. „Denn das ist die Wahrheit, und wer nicht männlich genug ist, dieser Wahrheit ins Gesicht zu sehen, der soll seine Hände lassen von der Politik." Daß aber ein Wilhelm von Oranien den Principe ständig unter dem Kopfkissen seines Lagers hatte, bildet ein erhebliches Gegengewicht dazu, daß das ganze 17. Jahrhundert von Machiavellismus erfüllt war, von einer rein nach der Zweckmäßigkeit des Staates fragenden, geradezu ungeheuer gewissenlosen „Staatsraison", welche

die sittlichen Gesetze grundsätzlich mit Füßen trat. Auch daß der Staatsstreich Napoleons III. genau nach dem Rezept Machiavells vorbereitet ist, wird reichlich aufgewogen durch die Tatsache, daß der große Fritz trotz seines Antimachiavell sein Preußen nur auf den Wegen der Machiavellischen Machtpolitik groß gemacht hat.

Man hat die enorme Menschenverachtung des Florentiners als größte Fehlerquelle bezeichnet. Aber ist nicht das schneidend klare Rechnen mit dem gemischten Durchschnitt der Menschen Voraussetzung aller Staatsraison? Möchte man nicht manchem regierenden Herrn wünschen, daß er die folgenden Stellen des Principe beherzigt hätte, die übrigens auch die Grenzen seiner Menschenverachtung zeigen? „Wenn die Fürsten auf eigenen Füßen stehen und durch eigene Kräfte ihre Gewalt durchsetzen können, so mißlingt es selten." „Die Menschen befeinden entweder aus Haß oder aus Furcht." „Wer da glaubt, daß neue Wohltaten bei den Großen alte Beleidigungen vergessen machen, der irrt sich." Am Ende könne, wer mit wilder Grausamkeit, ohne menschliche Gefühle zahllose Untaten begeht, nicht unter die vorzüglichsten Politiker gezählt werden, weil er die Masse in Haß und Furcht versetze. Alle wohl angebrachten Grausamkeiten solle man mit Einem Schlage vollbringen, um sie dann wieder völlig vergessen zu machen. „In jedem Staate gibt es zwei verschiedene Gemütsbewegungen, die daher rühren, daß das Volk die Herrschaft und Unterdrückung der Großen nicht ertragen mag, die Großen aber das Volk zu beherrschen und zu unterdrücken trachten." „Ein Fürst, der zu befehlen versteht und Herz hat, darf nur im Unglück nicht weichen, sondern fahre fort Veranstaltungen zu treffen, halte dreist auf seine Anordnungen und suche das Volk

zu beleben. Er wird sich in seiner Erwartung von ihm nicht betrogen sehen." „Ein kluger Fürst muß daher auf Mittel denken, zu bewirken, daß seine Untertanen seine Herrschaft beständig und zu allen Zeiten und unter allen Umständen bedürfen — dann werden sie ihm treu bleiben." „Was die Bildung des Geistes anlangt, so muß der Fürst die Geschichte lesen und die Handlungen ausgezeichneter Männer betrachten... Auf solche Art muß ein weiser Fürst die Muße benutzen, nicht aber im Frieden müßig gehen, sondern sich durch Anstrengungen einen Schatz sammeln, den er im Unglück gebrauchen könne, damit das Geschick, wenn es sich wendet, ihn vorbereitet finde, seinen Schlägen zu widerstehen."

Besonders das Kapitel: „Wodurch die Fürsten Lob und Tadel erwerben?" ist voll kluger Menschenkenntnis. Ach, wenn mancher sich den großen Unterschied hätte zeigen lassen zwischen dem, was wirklich geschieht, und dem, was geschehen sollte! „Wer das Erste vernachlässigt und sich nur nach dem Letzten richtet, bereitet mehr seinen Untergang als seine Erhaltung." „Jemand, der es darauf anlegt, in allen Dingen moralisch gut zu handeln, muß unter einem Haufen, der sich daran nicht kehrt, zugrunde gehen. Daher muß ein Fürst, der sich behaupten will, sich auch darauf verstehen, nach Gelegenheit schlecht zu handeln, und dies tun oder lassen, so wie es die Notwendigkeit erfordert." Das Mangelhafte an dieser Unterweisung in der klugen Berücksichtigung des sittlichen Urteils der Menge liegt darin, daß er die Vorspiegelung des günstigen Scheins für wirksamer hält als die wirkliche Tugend. Man müsse sich nicht so ängstlich vor dem bösen Rufe solcher Untugenden wie Geiz, List, Verschlagenheit, Grausamkeit hüten, ohne welche man schwerlich die Herrschaft behaupten werde;

„denn, wenn man die Sache genau betrachtet, so gibt es verschiedene Tugenden, bei denen man zugrunde geht, und anscheinende Fehler, auf denen die Sicherheit und Fortdauer des Wohlbefindens beruht.“ Man solle nur nicht zu sehr auf die Zuneigung der Menschen bauen; denn sie beruhe auf einem Bande der Dankbarkeit, das wegen der schlechten Beschaffenheit der menschlichen Natur abreißt, sobald der Eigennutz damit in Streit gerät. Dafür, daß ein Fürst sein Wort nicht unbedingt halten dürfe, führt er an: „Wenn die Menschen insgesamt gut wären, so würde dieser Rat nichts wert sein. Da sie aber nicht viel taugen und ihr Wort dir nicht halten, so hast du es ihnen auch nicht zu halten.“ „Es ist notwendig, sich darauf zu verstehen, wie die Eigenschaft beschönigt wird, stark in der Kunst zu sein, sich zu verstecken und zu verlarven.“ „Ein Fürst muß also nicht die Tugenden haben, wohl aber das Ansehen davon. Ich wage es zu behaupten, daß es sehr nachteilig ist, stets redlich zu sein; aber fromm, treu, menschlich, gottesfürchtig, redlich zu scheinen, ist sehr nützlich. Man muß sein Gemüt so bilden, daß man, wenn es notwendig ist, auch das Gegenteil davon vorbringen könne.“ Der Fürst solle nicht allemal den geraden Weg verlassen, so oft es Gelegenheit dazu gibt, wohl aber den krummen Weg betreten, wenn es sein muß. Nichts sei aber notwendiger als der Schein der Frömmigkeit. „Denn der große Haufe hält es stets mit dem Scheine und mit dem Ausgang.“ „Die Augen hat jeder offen, wenige haben richtiges Gefühl... Die ganze Welt ist voll von Pöbel, und die wenigen Klügern kommen nur zu Worte, wenn es dem großen Haufen, der in sich selbst keine Kraft hat, an einer Stütze fehlt.“ „Fromme Härte“ und der Ruf des Großen und Hervorstechenden imponiere dem Haufen

am meisten; entscheidend aber sei nie vernachlässigte Würde.

Aus diesen und ähnlichen klugen Beobachtungen dürfte gewiß für jeden Staatsmann viel zu lernen sein. Er wird sich zwar hüten müssen, die oberste Maxime der Machiavellischen Menschenbehandlung sich anzueignen: „Die Menschen sind ihrer Natur nach schlecht, wenn sie nicht durch Not gezwungen werden, gut zu handeln“; er wird auch kaum davon ausgehen dürfen, daß es „allemal besser ist, mutig darauf loszugehen als bedächtig; denn das Glück ist ein Weib, und wer dasselbe unter sich bringen will, muß es schlagen und stoßen. Es läßt sich eher von dem, der es so behandelt, unterjochen als von dem, der ruhig und kalt zu Werke geht. Deswegen ist es auch als ein echtes Weib den jungen Leuten gewogen, weil sie weniger bedächtig sind, mutiger und dreister ihm befehlen.“ Aber er wird sich das Eine von ihm tief einprägen: die Voraussetzung aller Leistungen in der Politik ist die reale Macht und ihre Behauptung durch kluge Berücksichtigung dessen, was auf die Menschen wirkt, was Erfolg und Dauer hat, durch wohlberechnete Behandlung der menschlichen Schwächen. Allerdings gehört dazu tatsächlich weit mehr, als der Renaissancemensch einsieht, von moralischer Würde und seelischer Reinheit. Aber für den Politiker als solchen bleibt die Moral immer dienstbar dem politischen Erfolg, nie letztes Ziel, nur Mittel zum Zweck, zur Selbstdurchsetzung des Staats.

Sechste Vorlesung.

Politik und Moral in der lutherischen Welt.

Wir hörten bereits das allgemeine Urteil Tröltschs: „Der Protestantismus, der den Staat freilich in seinem sittlichen Werte anerkennt, hat kein Mittel, ihn auch wirklich aus der religiösen Idee zu erfassen, trotz aller sophistischen Künste und aller patriotischen Gemeinplätze der durchschnittlichen theologischen Ethik.“ Diesen Satz beweist er nun auf den nahezu 300 Seiten seiner Untersuchung der protestantischen Soziallehren. Es scheint mir keine meiner unwürdige Aufgabe, hier lediglich die für unser Thema in Betracht kommenden großen Gesichtspunkte dieser für alle weitere Forschung grundlegenden Untersuchung zusammenzustellen und etwas zu erleichtern.

Bei Luther, dessen persönlicher Genius so wesentlich mitbestimmend wurde für den Gang des Protestantismus, geht alles aus von der neuen zentralen religiösen Idee, daß nämlich „die Gnade nicht mehr eine sakramental einzugießende mystische Wundersubstanz, sondern eine von Glaube, Überzeugung, Gesinnung, Erkenntnis und Vertrauen anzueignende Gottesgesinnung, der im Evangelium und in Christi Liebe und Gesinnung zu den Menschen erkennbare sündenvergebende Liebeswille Gottes ist.“ Daraus folgt, daß es für ihn „kein kirchliches, autoritatives Sittengesetz und keine Abnahme der Verantwortung durch die Kirche, sondern nur den Trieb des eigenen Gewissens“ gibt. Weiter aber erwächst daraus „die individuelle Gleich-

heit des Zieles, des Vollkommenheitsideals für alle“, wodurch die harmlose Selbstverständlichkeit beseitigt wird, mit der der Katholizismus die verschiedenen Grade, Stufen und Stände der Vollkommenheit ertrug. Jene Stände und Berufe, so der Ehestand, das Regieramt, wurden nun auf besondere göttliche Anordnungen und Stiftungen zurückgeführt, woraus eine weitgehende Bejahung der Welt, speziell des Berufs in der Welt folgte, aber doch nur eine solche aus Gehorsam und Ergebung, nicht aus wirklicher Freude an Welt und irdischem Beruf. Der ganze Stufengedanke, die Staffelung von der natürlichen zu der übernatürlichen Vollkommenheit fällt weg, damit aber auch der Gedanke der Entwickelung samt all dem klugen Geltenlassen der irdischen Relativitäten und Werdeprozesse: die christliche Ethik wird nicht aus den Naturgrundlagen heraus entwickelt, sondern im Bruch mit der Natur durch die Gnade gewonnen, wobei man sich den natürlichen Ordnungen nur in Gehorsam und Ergebung einordnete. Dabei bleibt doch die Einheitskultur, die Annahme der Einen Christenheit in Staat und Kirche und der die gesamte Gesinnung beherrschenden kirchlichen Einheit, mit andern Worten der Kirchentypus voll behauptet: man will mit der Reformation nicht etwa nur eine neue Kirche neben der alten, sondern eine instauratio catholica, die wahre Eine katholische Kirche herstellen, die alle Menschen umfaßt. Nicht die „unsichtbare Kirche“ ist das richtige Kennwort für Luthers Kirchenbegriff, sondern die an Wort und Sakrament sichtbare, in ihren rein geistigen Wirkungen dagegen unsichtbare und unmeßbare Kirche, eine Wortkirche, die überall zugleich mit Wort und Sakrament vorhanden und von Staat und Gesellschaft mit der Möglichkeit universaler Wirkung auszustatten ist, darum aber

auch eine äußerliche christliche Ordnung des Staates und ihr Herankommen an alle ermöglicht. Dabei hegte Luther die Illusion, als ob das gepredigte Gotteswort, das ihm als etwas für alle Objektives, Gleiches und Gegebenes, als etwas schlechthin Autoritatives, Wunderbares und bestimmt Umgrenztes, von allem Menschlichen Verschiedenes galt, als ob dies Wort ganz frei und innerlich, ohne allen Zwang und Rechtsgewalt, lediglich durch die innewohnende Gotteskraft den Glauben hervorbringe in der ganzen Christenheit.

Aus diesem Begriff der Kirche als einer zu allgemeiner Herrschaft berufenen Geisteseinheit ergab sich nun aber die Ausweitung der kirchlichen Ethik auf die Gebiete der weltlichen Kultur und Gesellschaftsordnung, das Geltenlassen der dem christlich-sittlichen Ideal nicht unmittelbar entsprechenden, aber unumgänglichen Lebensordnungen. Das geschah durch die Auffassung des Naturgesetzes, das in der Bibel als Gottesordnung erscheint. Denn die Universalität der Kirche ließ sich auf die Dauer nicht durch die rein geistige Wirksamkeit des Wortes herstellen; sie bedurfte der Zwangsmittel, die man in der christlichen Ethik nicht finden konnte, also aus dem Bereich des Naturgesetzes, aus der staatlichen Ordnung, sich lieh. Luther setzte naiv voraus, daß jeder Gutwillige dem Evangelium beifallen müsse, dieser für alle gültigen universalen Wahrheit; auch der Kaiser ist schuldig, daß er Gottes Wort erkenne und mit allen Kräften fördere; tut er es nicht, so ist er zu bekämpfen. So kommt es zu der Lehre von der dem Staat obliegenden Schutzgewalt für beide Tafeln des Gesetzes, im Zusammenhang damit zu der Forderung der zwangsweisen Beseitigung der der Wahrheit sich mutwillig Widersetzenden. Toleranz gegen Anders- oder gar Nicht-

gläubige ist ein Luther völlig unerträglicher Gedanke. Da er die Idee der Einheit der christlichen Gesellschaft festhielt, mußte er auch den Begriff der Ketzerei als eines Aufruhrs gegen die Gesellschaft festhalten, der von der Gottesordnung des Staates mit seiner Zwangsgewalt zu bekämpfen sei. Luther empfand freilich sehr wohl das große Problem der christlichen Ethik, wie die rein religiöse, aus der Gnade bezw. dem Neuen Testament erfließende christliche Moralität mit der innerweltlichen Berufs- und Standesmoral zu vereinbaren sei. Er löste den katholischen Kompromiß einer Stufenfolge der natürlichen und der übernatürlichen Ethik auf, beseitigte alle doppelte Moral durch eine für alle gültige Ethik der vollkommenen Gottes- und Bruderliebe, lehnte auch alle Gesetzlichkeit ab, weil er dem Gnadenwirken die selbstwachsende, automatische Kraft zutraute, ersetzte den katholischen Unterbau der natürlichen Ordnungen aber durch eine Nebeneinanderordnung einer nur der Person und Gesinnung geltenden radikal-christlichen und einer dem Amt und Beruf in der Welt geltenden nur relativ-christlichen Sittlichkeit.

Das entspricht dem Nebeneinanderbestehen einer äußeren und einer inneren Christenheit, wovon jene den Christen als Bürger und Glied der Rechtsordnung, des Corpus christianum oder der christlichen Gesellschaft, diese das eigentliche und innere Gesinnungschristentum umfaßt. Da nun dieses letztere um der für alle unterschiedslos bestehenden Sündhaftigkeit willen nur durch die feste Ordnung der äußeren Christenheit Bestand haben kann, fordert das Luthertum in steigendem Maße Gehorsam und Ergebung unter die weltlichen Vernunftordnungen als gottgewollte Lebensbedingungen. Da man diese aber nicht dem Neuen Testament, am wenigsten der Bergpredigt entnehmen kann,

so wendet man sich an das Volksgesetz des alten Bundes, an den Dekalog, den man mit dem natürlichen Sittengesetz gleichsetzt und zur evangelischen Ethik ausbaut. Immer mehr nimmt man seine Zuflucht zu dem Alten Testament, weil ihm jede Spur von Weltflucht und Gleichgültigkeit gegen irdische Dinge und Verhältnisse fehlt, und gewinnt durch seine Auslegung im Geiste des Neuen Testaments das Mittel, eine innerweltliche Moral der innerweltlichen Lebensordnungen zu konstruieren. Aber völlig getrennt von dieser „Amtsmoral" bleibt doch die Personmoral, die man ganz aus der Bergpredigt gewinnt. „Der Gegensatz, der im Katholizismus als Stufengegensatz der relativ-naturgesetzlichen Unterstufen und der eigentlich christlichen Oberstufe sich ausgebildet hatte, wird hier in jede Persönlichkeit hineingetragen als Gegensatz zwischen „Person" und „Amt". Indem Luther mit dem Katholizismus den kirchlichen Gnaden- und Universalitätsgedanken behauptete und ihm die Weltverwerfung der Sekte unmöglich war, mußte seine Ethik den Gegensatz von Weltmoral und Gnadenmoral auch ihrerseits in sich aufnehmen. Sie hat ihn nicht auf Stände und Gruppen zu gegenseitiger Ergänzung und Stellvertretung verteilt, sondern jedes Individuum einfach in die Duplizität der Moral hineingestellt und diese Duplizität teils aus Gottes Anordnung und Verfügung, teils aus der Sünde, teils aus den Bedingungen des körperlichen Lebens erklärt."

Immer mehr aber verkirchlicht und verweltlicht die lutherische Ethik. Auch sie ward eine doppelte Moral. Nur sind die Gegensätze nicht auf Stufen verteilt, sondern in einander geschoben zu einer Zwiespältigkeit der Lebensstellung jedes Individuums. „Der Kompromiß ist tiefer in das Innere hineinverlegt und hierbei zunehmend gemil-

dert, indem die Welt nicht sowohl als Stiftung der Sünde oder der unter Bedingung der Sünde stehenden getrübten Vernunft, sondern als direkte und positive Anordnung Gottes hingenommen wird." Dabei aber bleibt die Spannung zwischen dieser doppelten Moral stark empfunden und findet ihre Lösung eigentlich nur in der Flucht ins jenseitige Land.

Was andererseits den lutherischen Begriff des Staates betrifft, so muß man festhalten, daß es die moderne Scheidung von Staat und Kirche, von Geistlichem und Weltlichem noch nicht gibt. „Obrigkeit und Kirchengewalt sind zwei verschiedene Seiten der einen ungeschiedenen christlichen Gesellschaft, weshalb die Obrigkeit und der Staat direkt christliche Lebenszwecke haben und die Kirche die ganze Gesellschaft umfaßt." Der christliche Staat, der aber nur als Obrigkeit über Untertanen verstanden wird, tritt mit der Kirche, die den weltlichen Beruf heiligt, im selbständigen Einzelstaat in eine freiwillige Arbeitsgemeinschaft, in der die Staatsgewalt der Kirche mit ihren Rechtsmitteln dient und die Kirche das Berufsleben in Staat, Recht, Gesellschaft und Wirtschaft als Gottes- und Nächstendienst heiligt. Dabei ist die Auffassung des Natur- und Staatsrechts immer mehr eine durchaus konservative geworden: „es ist die Verherrlichung der Gewalt um der Gewalt willen, die auf dem Boden der Sünde das Wesen des Rechts geworden ist und daher die jeweils herrschende Gewalt als solche glorifiziert. Auch wenn sie ihre Gewalt schändlichst mißbraucht, ist doch die Gewalt ihr Wesen und jede Bestreitung der Gewalt eine Aufhebung des Begriffes der naturgesetzlichen Ordnung selbst und damit die Zerstörung der Fundamente aller Gesellschaft." So fehlt dem Luthertum aller politische Trieb, jede Mitwir-

kung der Einzelwillen zu einem sie alle umfassenden und befriedigenden organischen System. Der Standpunkt, der von den Interessen und der Vernunft der einzelnen Individuen ausgeht, ist einfach ausgeschlossen durch die spiritualistische Gleichgültigkeit gegen alle äußeren Dinge, denen man sich innerlich unbeteiligt unterordnet mit jener religiösen Demut, die aus der absoluten Abhängigkeit von Gottes Gnade folgt. Man empfindet stark den Gegensatz der Liebesordnung gegen die Rechtsordnung und gegen den die Welt beherrschenden Kampf ums Dasein; man erkennt dessen gottgewollte Notwendigkeit und Vernünftigkeit wohl an und fügt sich ein; aber man ist im Herzen völlig unbeteiligt daran. Man entscheidet sich deshalb überall gegen die Revolution vom Individuum her und für die leitende, langsam bildende, im Notfall zwingende Kraft der Autorität.

Man hat in dieser Verherrlichung der gottgesetzten Gewalt und der gottgewollten Abhängigkeiten eine gewisse Ähnlichkeit mit Machiavellis Lehre finden wollen, nur daß Luther die Gewalten an die Einhaltung des Naturrechts und — in der christlichen Gesellschaft — an den freien Gehorsam gegen das Evangelium bindet. Ich kann es mir nicht versagen, die Perspektive mitzuteilen, die sich für Tröltsch von hier aus ergibt: „Bis zum heutigen Tage vertragen sich die Darwinisten, Gewaltpolitiker und Herrenmenschen mit den lutherischen Konservativen leichter als mit den Vertretern des liberalen ethischen Individualismus. Die Grundzüge der konservativen Staats- und Gesellschaftslehren sind darin bis zum heutigen Tage vorgebildet, und die „christliche Weltanschauung" unserer Konservativen beruht in den politisch und sozial wichtigsten Teilen auf diesem positivistischen und realistischen Natur-

recht Luthers." Stahl ist zweifellos Luthers Erbe mit seiner charakteristischen Idee vom christlichen Staat, die eine alle Konsequenzen des Machtgedankens ziehende Gewaltpolitik mit einer auf das Innere der Gesinnung beschränkten Christlichkeit verbindet und einen ethischen Zusammenhang zwischen beiden getrennten Sphären nur durch die Theorie des patriarchalischen Autoritäts- und Pietätsverhältnisses zwischen Obrigkeit und Untertanen herstellt. Er erkennt selbst in dem Nebeneinander eines alle Härten der Gewaltpolitik in sich schließenden, rechtlich zu befestigenden Machtwesens und einer vorsehungsgläubigen Liebesmoral eine Folge der Sünde. Dabei bleibt dann immer nur ein Kompromiß übrig, der das positive Recht und die staatliche Moral möglichst schont und die volle Konsequenz der Liebesmoral als abstrakten Doktrinarismus zurückstellt. Ganz gewiß ist die Bismarcksche Politik nur auf diesem lutherischen Boden verständlich. Denn auch bei ihm findet sich dies auffallende Nebeneinander von Gewaltpolitik und Christlichkeit, wie es sich aus dem lutherischen Prinzip des irrationalen Naturrechts neben einer Gesinnungschristlichkeit ergibt, die durch jenes Naturrecht gar nicht innerlich berührt ist. Ein derartiges Außer- und Nebeneinander beider ethischen Systeme ist bei dem calvinistisch und sektenhaft bestimmten Cromwell, auch bei Gladstone und Lincoln ganz undenkbar. Auch hat sich Bismarck selbst gern auf Luther berufen für diese Trennung von äußerer Gewaltpolitik und innerer Gesinnungschristlichkeit. Ist es zu viel behauptet, wenn Tröltsch hinzufügt: „Die Verherrlichung der durch die Sünde notwendig gewordenen Gewalt unter der Zurückziehung der christlichen Ethik mehr auf die privaten Verhältnisse ist nicht erst eine Eigentümlichkeit der heutigen preußischen Religion, wenn freilich

auch der Gedanke erst hier eine begeisterte Selbstverständlichkeit gewonnen hat, die Luther ganz fern lag und — aus andern Gründen — auch Bismarck. Dabei waltet überall bei diesen Anhängern des christlichen Staats die Voraussetzung ob einer inneren Einheit und Konformität des Naturgesetzes mit dem christlichen Geiste, worauf allein die relative Einheitlichkeit der Kultur des alten Luthertums und heute noch die Christlichkeit des sehr unchristliche Elemente umschließenden konservativen Programms beruht."

Es läßt sich nicht leugnen, daß diese konservative Politik in Luthers großem Katechismus fest verankert ist, der aus dem Dekalog die Grundzüge einer patriarchalischen, kleinbürgerlich-agrarischen Bürgermoral gezogen hat, die für eine städtisch mobilisierte individualistische und kapitalistische Kultur nicht durchführbar ist. Und die dankbare Unterordnung unter die gottgewollten Abhängigkeiten von einer fürsorgenden Überordnung verneint geradezu die Politik der konstitutionellen Selbstregierung des Volkes. Auch das sollte nicht verkannt werden, daß bei diesem Standpunkt des beschränkten Untertanenverstandes aller spezifisch lutherischen Politik, insbesondere Sozialpolitik, gerade auch der Bismarckschen Sozialpolitik eine große Armut an Reformgedanken eignet, die sehr absticht gegen die katholischen und kalvinistischen Soziallehren. Die Beimischung männlicher Härte und klassenkämpferischer Rücksichtslosigkeit, die seit der preußisch-deutschen Restauration im 19. Jahrhundert der lutherischen Tradition hinzugesetzt ist, hat den Widerspruch dieser Amtsmoral zu der Liebesmoral der Bergpredigt immer eklatanter gemacht. Aber es muß beachtet werden, daß dieser Widerspruch zurückgeht auf den von Luther sogar mit Vorliebe unterstrichenen Kontrast zwischen der vom Landesherrn bis zum Büttel

und Henker herunter sich vollziehenden amtlichen Rechtsordnung, in der Verordnen, Strafen, Rädern, Köpfen, Hängen ein Gottesdienst ist, und zwischen der außeramtlichen, rein persönlichen Moralität, in der umgekehrt Feindesliebe, Opfern, Verzicht und Dulden, Fürsorge und Hingabe des einen an den andern der wahre Gottesdienst ist. Luthers äußerst kindliche Politik schafft doch weitesten Spielraum für eine brutale, raffinierte Staatspolitik vermöge seiner Unterscheidung von Person- und Amtsmoral. „Die Paradoxie des Gegensatzes beider Gottesdienste macht ihm sichtlich Freude, und er rühmt sich mit Genugtuung, daß noch niemand so klärlich das göttliche Recht der unabhängigen, von keiner Kirche beherrschten und von keinen Gewissensbedenken verwirrten Obrigkeit aus der Schrift bewiesen habe." Sie wissen, das geht bis auf die Rechtfertigung der Bigamie Philipps von Hessen aus der Patriarchengeschichte! Für sich selbst ist Luther Partikularist und lehnt alle Interventionspolitik ab, läßt diese aber doch gewähren, da ihn die Politik überhaupt nicht interessiert. Er lehrt zumal in den Schriften über den Bauernaufstand und über den Krieg die doppelte Moral des Rechts-, Gewalt- und Machtgebrauchs einerseits, der leidenden und alles aufopfernden Liebesmoral, die die Bergpredigt befolgt, andererseits mit geradezu erstaunlicher schroffer Unterscheidung, mutet die letztere aber fast nur den Untertanen zu.

Trotz aller Konzessionen an den Rechts- und Wohlfahrtsstaat, der für den Sündenstand unentbehrlich ist, vertritt Luther aber im letzten Grunde bewußt eine höchst idealistische, wirklichkeitsferne Lehre. Wie sein Kirchenideal aller Organe zur Selbstdurchsetzung entbehrt, so sein christlich-politisches Ideal aller Möglichkeit der Übertra-

gung in die Wirklichkeit. Luther ist bei seinem Pessimismus gegenüber dem „Haufen", dem „Herrn Omnes" ein vollauf resignierter Quietist in der Politik. Hören wir ihn selbst! „So dir Gewalt und Unrecht geschieht, sprich: das ist der Welt Regiment. Willst du in der Welt leben, so mußt du das gewarten. Daß du es dahin bringen willst, daß es anders gehe, denn es Christo gegangen ist, das wirst du nicht erlangen. Willst du bei den Wölfen sein, so mußt du mit ihnen heulen. Wir dienen hier in einem Wirtshause, da der Teufel Herr ist und die Welt Hausfrau und allerlei böse Lüste sind das Hausgesinde, und diese allesamt sind des Evangelii Feinde und Widersacher. So man dir dein Geld stiehlt, dich schändet an deinen Ehren, in diesem Hause geht's also zu." Wer solche völlig unpolitische, politischer Betätigung entsagende Anschauung hat, daß er lieber gefügig in dem elenden Wirtshause bleibt, als an seiner gründlichen Veränderung zu arbeiten, weil ja die christliche Hausordnung für diese Welt unerreichbar ist, der konstatiert einfach die hoffnungslose Unvereinbarkeit der religiösen Grundgedanken mit dem politischen, auf Macht, Recht, Ordnung und Unterordnung gestellten Wesen. Die Folge davon ist aber eine Spannung zwischen der Amtspolitik des Staatsmannes und der Personmoral des Untertanen, die völlig aller Auflösung mangelt. Das rächte sich sofort in der Politik der lutherischen Stände: sie konnten sich von aller christlichen Moral, ja selbst von aller Treue gegen die Konfessionsgenossen lossagen und in eine Kleinlichkeit und einen Traditionalismus verirren, wie sie hinter katholischer zielbewußter Einordnung in die Einheitskultur weit zurückbleibt. Diese Politik, die entschlossen auf alle Durchführung christlicher Moralprinzipien in der Gesellschaftsordnung verzichtet und nur passive

Ergebung in die traditionelle Ordnung fordert, hat in der Tat kein Mittel, den zunächst sittlich verstandenen Staat aus der religiösen Idee heraus umzugestalten. Sie verzichtet auf positive Ziele und überläßt das Gebiet des Staatslebens, ihr positives Interesse auf das rein innerliche Gebiet des Personlebens zurückziehend, ganz der Amtsmoral der Staatsmänner, die keinerlei Skrupel gegenüber dem christlichen Ideal und der Bergpredigt kennen.

Siebente Vorlesung.

Politik und Moral in der calvinistischen Welt.

Es kann nicht mehr darüber gestritten werden, ob das Luthertum oder der Calvinismus größere politische Gestaltungskraft besitzt. Der aktive Charakter des letzteren, seine kirchenbildende Kraft, sein internationaler Zusammenhang und bewußter Ausbreitungsdrang und nicht zuletzt seine Fähigkeit, auf die politischen und wirtschaftlichen Entwickelungen der westlichen Völker mit seiner religiösen Gedankenwelt einzugehen, lassen ihn einen Einfluß auf die Ideen von Staat und Staatsmoral gewinnen, der dem Luthertum versagt war. Man muß sich freilich hüten, den modernen, spezifisch anglikanischen Calvinismus mit seinem Freikirchentum und seiner Toleranz zu verwechseln mit dem primitiven Calvinismus, wie er im Genfer Stadtstaat erwuchs. Doch eignete auch diesem bereits die politische Energie, die eine eigenartige Kombination von Politik und Moral hervorrief.

Nun ist der primitive Calvinismus zwar gewiß eine Abzweigung des Luthertums. Mit der ganzen Rechtfertigungs- und Heiligungslehre übernimmt Calvin von Luther auch die für uns hier wichtigsten Elemente seiner Staats- und Kulturanschauung: „universale und uniforme Herrschaft der kirchlichen Wahrheit auf dem erreichbaren und beherrschbaren Gebiet; theokratische Verbindung von Staat und Kirche, Zwangsherrschaft der reinen Lehre wenigstens

in der äußeren Anerkennung; innigste Verbindung von Staat und Kirche bei fundamentaler innerer Verschiedenheit; Rezeption der weltlichen Kultur und christliche Beseelung des naturgesetzlichen Berufssystems, Identifikation von Dekalog und Naturrecht und Annäherung des positiven Rechts an beide.“ Diese Grundzüge übernimmt Calvin als bereits fertige, ist daher frei von den Schwankungen, unter denen Luther diese Begriffe erst herausgebildet hat, und kann um so mehr seine Besonderheiten frei herausarbeiten. Calvin war wahrlich mehr als Schüler und Epigone. In der für ihn so charakteristischen herben Prädestinationslehre verbirgt sich nur ein seiner persönlichen Religiosität eigentümlicher Gottesbegriff. Der harte Willensmensch verleiht auch seinem Gott einen absoluten, souveränen Willenscharakter, verdrängt den weichen, zarten Begriff der Liebe und Selbstmitteilung aus dem Zentrum des Gottesgedankens und ersetzt ihn durch den starren, stahlharten Begriff der Majestät, die alles zur Durchsetzung der eigenen Ehre vollbringt. Aus Calvins eigenstem Wesen entsprungen, entdeckt dieser Grundgedanke seine Wahlverwandtschaft mit dem alttestamentlichen Gott. Wie die Leiden und Prüfungen der Frommen, die Verdammnis der Unfrommen sich mit dem allgemeinen Gnadenwillen Gottes vertragen, dieses und ähnliche Probleme kümmern diesen heroischen Standpunkt nicht. Der hat es weniger mit dem Gefühl der Sünden vergebenden Gnade zu tun als mit dem handelnden Willen. Für ihn ist nicht die Innigkeit und Tiefe des Gefühls die Probe der Rechtfertigung, sondern die Energie und zusammenhängende Konsequenz des Handelns. Darum stellt der Calvinismus auch neben die reine Lehre als Ausdruck der Gnade das Sittengesetz und als Ausdruck des handelnden göttlichen

Willenswesens die Disziplin. Obschon der Calvinismus die Bildung des westlichen Europa und die an der Grammatik gebildete Logik weit mehr in sich aufgenommen und dadurch eine viel gesteigertere Intellektualität entwickelt hat als das Luthertum, hat er eben um seiner willensmäßigen, aktuellen und aktiven Energie willen Lehre und System viel weniger in den Mittelpunkt gestellt. Wiederum hat er die Bibel im Ganzen wesentlich als Willenskundgebung positiver Art, als Gesetz des Glaubens und der Sitte verstanden; als Stiftung des vernunftwidrigen positiven Gotteswillens wurde sie zu einem Gesetz von durchgängig gleichartiger Beschaffenheit und Absicht gestempelt, in dem naturgemäß das Alte Testament zu immer höherer, selbstständigerer Geltung gelangt. „Dadurch aber ward die calvinistische Theokratie zu einem Bunde Gottes mit der Gemeinde auf der Grundlage der Offenbarung, zu einem Dienst des Staates für die Kirche nach dem Vorbild der israelitischen Könige, zur Kontrolle des öffentlichen Lebens durch die Geistlichen nach dem Muster der Propheten. Ein neues Israel, eine neue heilige Stadt, begründet auf das neutestamentlich vertiefte göttliche Gesetz, geleitet von dem lohnenden und strafenden Gnadenwillen, erwählt zum Organ der Verherrlichung Christi, des Gottmenschen, in dem der verborgene, erwählende Wille Fleisch und gemeindebildende Kraft geworden ist: Das ist das Evangelium Calvins.“

Dieser durchweg willensmäßige, man kann sagen: politische Grundzug der reformierten Frömmigkeit verbindet sich nun mit einem ganz eigenartigen Individualismus, der von der lutherischen stetigen Richtung auf das persönliche Gefühls- und Stimmungsleben, die Vergewisserung des Gnadenstandes, völlig abgelenkt ist auf eine stetige Selbst-

durchsetzung in rastloser eindringender und gestaltender Arbeit an den Welt- und Gemeinschaftsaufgaben. Dieser Individualismus „hat die Eigentümlichkeit, beim Herausgehen aus sich selbst sich stets auf sachliche Zusammenhänge und Zwecke zu richten. Calvins Briefwechsel ist von einer erstaunlichen Objektivität und Zurückhaltung des eigenen Selbst, verbunden mit einer rastlosen Sammlung aller für die Zwecke der christlichen Gemeinde“. So hat die calvinistische Frömmigkeit etwas Reflektierendes und Bewußtes, führt zu systematischer Selbstkontrolle und zur Unabhängigkeit von allem Kreatürlichen. Alles Weltliche und Kreatürliche bis in die bloß weltlichen und natürlichen Persönlichkeitsbeziehungen hinein wird kühl behandelt, lediglich in Hinsicht auf die weltliche Zweckmäßigkeit. Aber auch die calvinistische Gemeindeverfassung geht von diesem Denken auf das Zweck- und Sachgemäße aus, während Luthers die Wirklichkeit überfliegender Spiritualismus die Selbstverwaltung und Selbstregierung der Gemeinde, ihre Selbstkontrolle und Zucht unausgebildet ließ. Man mag noch so viel klagen über den gesetzmäßigen, unfreien, rigorosen Geist der reformierten Heiligungs- und Gemeindelehre — man sollte doch nicht verkennen, daß allein diese Bindung an ein positives christliches Sittengesetz, an eine Norm der Selbst- und Gemeindekontrolle, an eine Regel der aus der Erwählungsgnade folgenden Heiligung dem Calvinismus jene politische, volkstümliche Macht verlieh, die das Luthertum nie erreichte.

Dabei unterschied sich das Sittengesetz dieser heiligen Gemeinde durchaus von dem engen, weltflüchtigen Wesen der Wiedertäufer. Von allem Sektiererischen geschieden durch seinen praktischen Weltverstand, empfindet Calvin nicht einmal wie Luther das Bedürfnis, sich mit dem

Christusgesetz des Neuen Testaments, mit der Bergpredigt, auseinanderzusetzen. Es kommt ihm gar nicht in seinen praktischen Sinn, die radikale Liebesmoral der Bergpredigt gegenüber den Forderungen der Sozialethik des praktischen staatlichen und gesellschaftlichen Lebens zu rechtfertigen und damit auszugleichen. „Über seinem ganzen Briefwechsel, der unzählige ethische Fälle beurteilt, liegt auch nicht ein Hauch jener weltfeindlichen Personmoral und ihres Gegensatzes gegen eine doch zu akzeptierende Amtsmoral.“ Er hält eben ohne weiteres alles für geboten und erlaubt, was der Ehre Gottes, der Aufrichtung, Behauptung und Reinhaltung der Kirche als einer mit Staat und Gesellschaft eng verbundenen Gemeinde dienen kann. Wo Gewalt und Recht, Besitz und Reichtum, Vergeltung und weltliche Ehrbehauptung im Dienste der Ehre Gottes erforderlich sind, sind sie auch nicht bloß erlaubt, sondern auch geboten. So deutet Calvin denn ohne weiteres die Bergpredigt ins Alttestamentliche um und beruft sich ihrem schroffen Wortlaut gegenüber immer wieder auf das Alte Testament, dem die Bergpredigt bei der Einheit und Unveränderlichkeit des offenbarten Gotteswillens nicht widersprechen könne, und zwar beruft er sich nicht bloß auf den Dekalog, auch auf die Reformen und die Politik der frommen Könige, auf die spätjüdische Moral, auf David und die Psalmen.

Damit lebt aber nicht, wie Lutheraner behaupten, jüdische, äußerliche Gesetzlichkeit wieder auf, nur die alttestamentliche Rücksicht auf das praktische Volks- und Staatsleben. Verbunden mit einem Heroismus, der rücksichtslos alles für Gottes Ehre einsetzt, an Verleugnung des persönlichen Wohls und Interesses das Äußerste leistet, ist dieser aktivste, lebendigste, sozialste und politischste Pro-

testantismus vor dem Vorwurf der Veräußerlichung und des Opportunismus gesichert. Die gleichwertige Heranziehung des Alten mit dem Neuen Testament für alles weltlich-praktisch Wichtige befreit Calvin nur von der Not Luthers, der von seinem rein neutestamentlichen Geist aus keine positive Weltgestaltung fertig bringen konnte. Der Calvinismus hat dagegen durchweg eine Richtung auf aktive Gemeinschaftsgestaltung und auf persönliche Leistung im Handel und Wandel, kümmert sich um die materiell-ökonomische Unterlage des sittlichen Lebens und weiß die Statistik zu schätzen. Er verbindet damit eine Planmäßigkeit und Vollständigkeit des Handelns, die methodisch rationalisiert und auf das Ziel der jenseitigen Seligkeit hin orientiert ist. Und so gelangt er überall „zu organisierter und aggressiver Gemeindebildung, zu einer planmäßigen Bearbeitung des gesamten Gesellschaftslebens, zu einem „christlichen Sozialismus“, der freilich nicht wie der moderne wesentlich auf die materiell-wirtschaftlichen Vorbedingungen der höheren geistigen Kultur achtet, der auch selbstverständlich mit den durch Kapitalismus und Industrialismus geschaffenen Klassenproblemen noch nichts zu tun hat, der aber jedenfalls die Fürsorge der Gemeinde für die Gesamtheit der Lebensinteressen vorschreibt und das religiöse Element gegen die übrigen weder isoliert wie das Luthertum noch in bloßen einzelnen Stiftungen und Eingriffen hervorbrechen läßt wie der Katholizismus.“

Ist durch alle diese Punkte dem Calvinismus eine stark politische, auch geschäftliche Initiative gesichert, so kommt auch seine Sitten l e h r e der Politik entgegen. Sie basiert auf dem biblischen Sittengesetz, dem Dekalog mit seiner Deutung aus dem Gesamtumfang der Bibel und in seiner Gleichsetzung mit dem natürlichen Sittengesetz. Calvin war

im Gegensatz zu dem hochfliegenden Idealisten Luther der Ansicht, daß die Regeln des Handelns dem bloßen dunkeln Trieb und natürlichen Gefühl nicht überlassen bleiben können. „Auch hier ist Calvin nur der systematische Denker und der praktische Organisator, der freilich damit aus dem freien Idealismus Luthers einen Schritt in die gebundene Durchschnittlichkeit des menschlichen Autoritätsbedürfnisses tut.“ Die reformierte Individual- und Sozialethik gewinnt etwas Planmäßiges, Rationelles, Umfassendes und Fortschreitendes, das überall ein Ideal nicht bloß der privaten christlichen Lebensleistung, sondern der einheitlichen Hereinziehung alles Weltlichen in die religiöse Zielsetzung bedeutet. Die sittlichen Fortschritte und die Leistungen in Handel und Wandel als praktische Kennzeichen des Gnadenstandes behandelnd, hat der Calvinismus sie außerordentlich gesteigert, freilich auch, verglichen mit Luthers ungesuchtem Handeln, das aus dem Glauben frei erfließt, veräußerlicht, dadurch aber auch dem Durchschnitt zugänglicher gemacht.

Max Weber hat nun gezeigt, wie gerade die asketische Haltung der reformierten Ethik, diese Folge der jenseitigen Zielbestimmung und der spröden Trennung von Gott und Kreatur, die positivste Weltarbeit einschließt. Eben dies macht den ganzen eiegntümlichen Lebensstil der calvinistisch erzogenen Völker aus, die jenes nüchterne, utilitarische, energische und planmäßige, in der Erdenarbeit dem Himmelslohne zugekehrte Zweckmenschentum gezüchtet haben, das uns heute in England, noch mehr in Nordamerika meist in verweltlichter Gestalt wenig anziehend entgegentritt. Der Weg nämlich, alles Weltliche zum bloßen Mittel der jenseitigen Zielerreichung herabzusetzen, ist eine rigorose Disziplinierung des Trieblebens, eine

Brechung alles bloß instinktmäßigen Gefühls und die Einschränkung alles Sinnenlebens auf das Notwendige und Nützliche, die Selbsterziehung und Selbstkontrolle zu einem heiligen Leben nach dem Gesetze Gottes. „Hierin ist jene Verbindung praktischen Sinnes und kühlen Utilitarismus mit jenseitiger Lebensorientierung, planmäßiger Bewußtheit und systematischen Strebens nach gänzlicher Uninteressiertheit am Genuß des Ergebnisses begründet.“ „Das ergibt,“ schließt Tröltsch zusammenfassend, „ein lebhaftes politisches Interesse, aber nicht um des Staates willen; eine eifrige soziale Organisation, aber nicht um des irdischen Glückes willen; eine unausgesetzte, die Sinnlichkeit disziplinierende Arbeit, aber nicht um des Arbeitsobjektes willen.“

Natürlich ließ sich diese Spannung von Gegensätzen in normalen Zeiten nicht erhalten; da mußte unter dem Einfluß menschlicher Durchschnittlichkeit und im Zusammenhang mit der bürgerlich-geschäftlichen Lebensarbeit vielmehr jene pharisäische Selbstgerechtigkeit, jenes jüdische Christentum entstehen, das so abstoßend wirkt, wenn es seine völlig weltlichen Nützlichkeitspraktiken mit dem Bewußtsein des auserwählten Volks und des göttlichen Lohnes betreibt. Aber für die Politik bietet solches Ethos bloß Vorteile: „Wenn die Leidsamkeit und Ergebungsseligkeit des Luthertums verbunden mit seiner Gefühlswärme und Naivetät, seiner gelegentlichen Freigabe des natürlich-triebhaften Empfindens großen Teilen der deutschen Kultur bis heute ihren Charakter der Abhängigkeit und der Gemütlichkeit zugleich aufgeprägt hat, so hat die Schule Calvins den calvinistischen Völkern die persönliche Reserve, die sachliche Nüchternheit, die aggressive Initiative und die rationalistische Planmäßigkeit des Zweckhandelns aner-

zogen.“ Dazu trug wesentlich die Erziehung zum Berufsmenschentum bei, zu einer Arbeit um der Arbeit als um des Weges zur Seligkeit willen; die Berufe wurden unmittelbarer und beweglicher gewertet als Mittel für die Erzielung der heiligen Gemeinde und der persönlichen Heiligung. Und damit hing wieder eine weitgehende Rücksichtnahme auf das praktisch Mögliche und Zweckmäßige zusammen, eine zweckvolle Steigerung der Arbeitsintensität. So gilt für die reformiert erzogenen Völker das faule Rentnertum als Sünde, die Betreibung eines zweck- und ertraglosen Berufs als Torheit und Versäumnis, die Nichtbenutzung einer Arbeits- und Gewinnchance als Gleichgültigkeit gegen Gott. Hierin aber liegt der positive Ansatz zu der vielgerügten Krämerpolitik der angelsächsischen Völker.

Calvin und die echten Calvinisten können sich nun einen Konflikt zwischen der pflichtmäßig betriebenen Politik und zwischen der Moral nicht denken. Ihnen erscheint ja der Dekalog mit Einschluß des ganzen alttestamentlichen Gesetzes und illustriert durch die israelitische Geschichte als ein genau ebenso vollendetes Naturgesetz wie die Bergpredigt, ein Gegensatz zwischen beiden bei der Unveränderlichkeit Gottes als ausgeschlossen. Das örtlich und zeitlich modifizierte Staats-, Zivil- und Kriminalrecht soll nur ein weiteres Beispiel dieses göttlich sanktionierten Naturgesetzes sein. Dabei ist vorausgesetzt, daß die unter dem Gesetz der Sünde stehende Menge als wildes und gefährliches Tier der autoritären Gängelung durch positive Gesetzgebung unbedingt bedarf. Die Aufgabe ist nur die zweckmäßige Handhabung und Gestaltung dieser Gottesordnungen für die christliche Gesellschaft. „Calvin denkt über die positiven Staatsformen sehr besonnen und rela-

tivistisch, indem er in ihnen die naturgesetzliche Idee des Staates nach Zeit und Umständen, nach Volksart und politischen Bedürfnissen durch das positive Recht ausgeformt sieht." Aber er will die Obrigkeit binden an die salus publica, an den Staatszweck; darum unterstellt er sie der Kontrolle und Zurechtweisung, dem Widerstands- und Reformrecht der magistrats inférieurs, die beim Versagen der obersten Instanz für das Wohl der Gesellschaft und die Wahrheit einzutreten, eine zweckmäßige Sozialgestaltung nach den ewigen Maßstäben des göttlichen und natürlichen Gesetzes zu sichern haben. Die Obrigkeit hat ihre Pflichten, die zugleich göttlich und naturrechtlich sind, aus Vernunft und Bibel zu erkennen und ist daran zu erinnern durch eine selbständige und aktionsfähige Kirche, die über eigene, göttlich-rechtliche Organe für die Christianisierung der Gesellschaft verfügt, aber mit dem Staat in gemeinsamer Bindung an das Wort Gottes zusammenwirkt. So ist denn das Staatsleben calvinistisch erzogener Völker ebenso durch einen starken konservativ-autoritativen, legitimistischen Grundzug wie durch eine Tendenz zur Kritik der obersten Instanzen durch verfassungsmäßige Vertretungen des christlichen Volkes, der Gemeinde, an der Hand des göttlich sanktionierten Sittengesetzes charakterisiert. Weiter aber durch die Ermäßigung und Wandelung der eigentlich evangelischen Ideale, der Ideale der Bergpredigt, die in dem Anschluß an die alttestamentliche Volksmoral zum Ausdruck kam. Der Calvinismus hat die Forderungen des Evangeliums durch die Angleichung an das Alte Testament und an die natürliche Ethik derart den praktischen Lebensbedürfnissen angepaßt, daß sie möglich und durchführbar wurden.

Und so ist denn auch dem größten Staatsmann calvi-

nistischen Ursprungs, Cromwell, in all den Gewalttaten seiner äußeren wie inneren Politik der innere Konflikt mit der Ethik der Bergpredigt erspart geblieben. Aufgewachsen in der schottischen Staatslehre des John Knox, der Lehre von der Volkssouveränität als der Forderung der Vernunft und der Bibel, von Recht und Pflicht des bewaffneten Widerstandes bis hin zur Todesstrafe für gottlose Machthaber, von den Covenants und bewaffneten Erhebungen des Volkes für das Evangelium, blieb er mitten in der Revolution ein Mann der legitimen Gewalten, der es ablehnen konnte, sich einen Feind der Monarchen, einen Aufwiegler des Volkes schelten zu lassen, der ebenso wie einst John Knox zu Maria Stuart ohne Heuchelei von sich sagen konnte: „Gott bewahre mich davor, irgend eine Herrschergewalt auf mich zu nehmen oder Untertanen frei zu stellen, daß sie tun, was sie wollen. Mein Ziel ist allein, daß Fürsten und Untertanen Gott gehorchen." Freilich bewegte er sich in einem auf die Dauer unhaltbaren Widerspruch, wenn er Dekalog und Bergpredigt, alttestamentlichen Volksgeist und neutestamentlichen Persönlichkeitsgeist, das Naturrecht der allen Widerstand niederschlagenden Gewalt und der alle Konkurrenten überrennenden brutalen Erwerbspolitik und das christliche Recht der Achtung vor den gleichen Rechten der andern für vereinbar hielt und, wo der Konflikt sich seinem an sich zarten Gewissen nahte, ihm durch Auslegung des Neuen nach dem Alten Testament, der Gnadenordnung nach der natürlichen Vernunft auswich. Nur soll man sich hüten, bei diesen Politikern von calvinistischer Tradition, auch bei Gladstone oder Lincoln oder Kuyper, von Heuchelei und Tücke zu reden, wo aufrichtigste Überzeugung von der Vereinbarkeit von Politik und Moral, von Naturgesetz und Gottes

Offenbarung, von Alt- und Neutestamentlichem Geist zugrunde liegt und zu steten Kompromissen zwischen beiden Welten bevollmächtigt. Man lese Carlyles Cromwell, und man wird erfüllt mit Hochachtung vor einer so wunderlichen, aber doch so ehrlichen Vereinbarung der rücksichtslosesten Machtpolitik, wie sie England über Holland erhoben hat, mit dem zartesten persönlichen Gewissen. Doch dürfte diese Art der Aussöhnung zwischen Politik und Moral dauernd der Geschichte angehören.

Achte Vorlesung.

Politik und Moral in der aufgeklärten Welt: Friedrich der Große.

Aufklärung bedeutet Emanzipation der übrigen Kulturgebiete von der Diktatur der Kirche und Religion. Sie schafft einen ganz andern, einen autonomen Staatsbegriff, damit eine ganz andere, autonome Politik und eine ganz neue, völlig natur- und vernunftgemäße, allgemein-menschliche Ethik. Daraus ergibt sich eine ganz neue Formulierung des uns beschäftigenden Problems: Politik und Moral.

Den ersten Ansatz dazu bietet Hugo Grotius. Er hat zuerst das Naturrecht und das Vertragsrecht zu ihrer welthistorischen Wirkung geführt, hat das calvinistische Staatskirchentum zugunsten einer rationell und politisch motivierten Toleranz bekämpft, hat dem humanistischen Rationalismus sich angeschlossen, der in den Niederlanden von Erasmus her seine Herrschaft nie ganz verloren hatte. Er leitete den Staat von der ursprünglichen Freiheit und Gleichheit her vermittelst eines Vertrags, dessen Ziel der rein rationelle Wohlfahrtszweck ist und der sich einem Völkerrecht des Krieges und Friedens angliedert, der trotz aller persönlichen Christlichkeit Grotius' rein weltlich gedacht ist. Wie ist ihm doch das ganze Problem erleichtert durch den Verzicht auf biblische Rechtfertigung und Begründung! Nach seiner Überzeugung würde das Ver-

nunftgesetz auch gelten, wenn es keinen Gott gäbe. Indem er die Gesellschaft rationell konstruiert und den Individualismus auf die Gleichheit und Freiheit der Vernunft der Individuen begründet, ist er durchaus Vorläufer der Aufklärung. Er löst die stoisch-rationalistischen Gedanken aus ihrer Verschmelzung mit den christlichen. Er beseitigt geradezu die Gleichsetzung des Naturrechts mit der alttestamentlichen politischen Ethik, wogegen er das Neue Testament, dieses heiligste aller Gesetze, eine höhere Heiligkeit lehren läßt, als das Naturrecht für sich allein verlangt. So verheißt er denn denen, die nach dem Höchsten — nach Erfüllung der die Naturforderungen überbietenden evangelischen Forderungen — streben, besonderen Lohn, emanzipiert also das Naturrecht endgültig von den Geboten der Bergpredigt. Übrigens gelangt auch er zu einer höchst moralischen Zielsetzung für sein universales Völkerrecht, indem er es aus dem ursprünglichen Kommunismus, aus einer ursprünglichen Gleichheit und Freiheit der Menschen herleitet.

Auch der zweite große Begründer des modernen Naturrechts, John Locke, hat sich prinzipiell frei gemacht von seinen calvinistischen Ursprüngen und deren christlichem Naturrecht. Indem er seine Theorie der Toleranz aus dem Freikirchentum und dem Sektentypus schöpfte, absolute Freigebung der Kulte und des philosophischen und theologischen Interesses, Sicherung der Gedankenfreiheit gegenüber den Kirchen forderte, hat er den Staat völlig verweltlicht. Er knüpft weder an den stoischen Rationalismus noch an das biblisch geoffenbarte Naturrecht an, sondern an einem utilitarischen Empirismus. Er konstruiert ein Naturgesetz des wohlverstandenen Interesses: die Menschen vereinigen sich zur Erhaltung und Eingrenzung der

im Urzustand vorhandenen Freiheit und Gleichheit aller und gestalten die hierbei nötig werdende Herrschaftsgewalt nach ihrer Angemessenheit zu den Wohlfahrtszwecken der Individuen. Dies Naturgesetz steht nun zwar unter der göttlichen Leitung und ist im Dekalog von Gott wiederholt und dargestellt, befindet sich also in Übereinstimmung mit der Offenbarung; aber seine Schöpfungen dienen lediglich dem Wohl der Individuen und nicht der Ehre Gottes. Und wenn Locke auch in den nie ganz zu vermeidenden Konfliktsfällen zwischen kirchlichen und staatlichen Auffassungen des Moralischen den leidenden Gehorsam nach Calvins Weise empfiehlt, gegenüber ungerechter Staatsgewalt den Widerstand bis hin zur Revolution berechtigt findet, dabei sich auf das Wort beziehend: man muß Gott, d. h. der sittlichen Ordnung, mehr gehorchen als den Menschen, so läßt sich seine philosophische und psychologische Begründung von alledem doch völlig aus dem noch vorhandenen religiösen Rahmen herauslösen.

Vollends Thomas Hobbes emanzipiert den Staat und die Politik völlig von dem christlichen Schema. Zwar arbeitete auch er mit dem Begriffsmaterial des christlichen Naturrechts und behauptete sogar für den Idealfall das Zusammentreffen von göttlichem und natürlichem Recht und Gesetz. Allein im übrigen ist er wie die meisten Staatstheoretiker seiner Zeit reiner Machiavellist. Er konstruierte in seinem „Leviathan", mit welchem liebenswürdigen Bilde er den Staat beehrte, das Naturgesetz der Gesellschaft antiidealistisch rein aus dem Egoismus, sah das Wesen der aus reinem Eigennutz hervorgehenden Vergesellschaftung in der Aufrichtung einer Gewalt, die ihrem Begriff nach schlechthin souverän sein und daher auch die Gewalt über Religion und Kirche einschließen muß. Hier haben wir

also — man vergleiche nur Ferdinand Tönnies' Monographie über Hobbes! — den vollen Positivismus der Gewalt ohne alle Rücksicht auf die idealen Grundlagen und Ziele der Gesellschaftsordnung. Der Staat beruht auf unbedingter Unterwerfung der Handlungen und selbst der Gesinnungen unter den Willen eines absoluten Monarchen; die Kraft des politischen Gemeinsinns, Freiheit mit Einheit zu vereinigen, sehr niedrig einschätzend, mit Machiavell einig in schlechthinniger Menschenverachtung, findet er in der Gewaltherrschaft des Monarchen das einzige Mittel, das aus dem Naturzustand, dem Kampf aller gegen alle, herausführen kann. Dem Staat weist er nun freilich als Aufgabe nicht bloß Sicherung des Lebens und sinnlichen Wohlseins zu, sondern auch Herrschaft von Vernunft, Friede, Sicherheit, Schmuck, Geselligkeit, Zierlichkeit, Wissenschaft, Wohlwollen. Aber er läßt keine von der Politik freie Moral gelten. Darin liegt eine antike Strenge. Zwar knüpft Hobbes an das Zusammenleben im Staat den Unterschied von Recht und Unrecht, Tugend und Laster; aber sie bleiben durchaus an das Staatsinteresse gebunden: Was die absolute Macht im Staate sanktioniert, ist gut, das Gegenteil ist verwerflich. Auch die Bewertung der Religion ist abhängig vom Staatsinteresse: die Furcht vor denjenigen unsichtbaren Mächten, die der Staat anerkennt, ist Religion, die Furcht vor solchen, die er nicht anerkennt, ist Aberglaube. Religiöse Privatüberzeugung dem sanktionierten Glauben entgegenzusetzen, ist ein revolutionäres Treiben, welches den Staatsverband auflöst. Die Gewissenhaftigkeit besteht in dem Gehorsam gegen den Herrscher. — Es ist klar, daß dieser absolute Machtstaat in der Tat ein alle Privatmoral grausam verschlingendes Ungetüm ist. Und wo bleiben die Sicherun-

gen und Kontrollen gegenüber Ungestüm und Mißbrauch der Gewalt? Wir befinden uns offenbar in der völligen Umkehrung aller calvinistischen, puritanischen und biblischen Orientierung des Lebens. Die Emanzipation der Politik von der christlichen Moral ist eine vollendete; die ganzen Skrupel und Konflikte, die dem asketischen Protestantismus aus der Gebundenheit an das göttliche Naturrecht und an die Bergpredigt erwuchsen und zu endlosen, schwierigen Kompromissen führten, sind erledigt. Man muß anerkennen, daß die Lösung eine reinliche, aufrichtige, eine echt englische ist, die Übersetzung des right or wrong, my country in philosophische Doktrin. Die brutalen Machtinstinkte werden gar nicht verhüllt, der Ideale heuchelnde Cant verstummt. Aber starrende Eiskälte ergreift uns.

Auch in Deutschland war die Emanzipationsbewegung mächtig fortgeschritten. Der Pietismus hat sie unwiderstehlich gemacht. Indem er das Sektenideal einer heiligen Gemeinde, wie es sich aus dem alttestamentlichen Sittengesetz, dem Sehnen nach dem Gottesreich und dem Gegensatz gegen die kirchlich-sakramentale Veräußerlichung ergab, innerhalb des Kirchentums auswirken und in sichtbare Erscheinung treten lassen wollte, schnürte er das Welt- und politische Leben, wo er sich nicht völlig davon zurückzog, derart ein in seine weltfremden Gedanken, daß es sich notgedrungen davon emanzipieren mußte. Der Pietismus, wie er auch auf Friedrichs des Großen Erziehung Einfluß gewann, „zeigt gewiß viel echtes, warmes und opferwilliges Christentum, aber auch die ganze Kleinlichkeit geistlicher Gruppen, die für ihre Weltabgeschiedenheit durch einen um so gründlicheren Hochmut sich entschädigen, den scheinbar verschmähten weltlichen Einfluß durch allerhand

persönliche Beziehungen denn doch wieder hintenherum gewinnen wollen und ihre Leidenschaften in allerlei geistlichem Krakehl austoben“ — wie Tröltsch ganz im Sinne der natürlichen Menschen der Aufklärungszeit behauptet. Der Pietist ist unpolitisch im innersten Wesen, unfähig, ein Staatsleben positiv zu gestalten. Lehrt er doch die Beseitigung jedes selbständigen Eigenwertes der weltlichen Interessen und Geschäfte, die er sämtlich nur als „Rentmeister Gottes“ zum Nutzen des bürgerlichen Daseins und zur Verwendung für die „Reichs-Gottes-Arbeit“ betreibt. Aber indem er die Welt nicht bessern noch reformieren, nur die ernsten Menschen aus ihr herausziehen und sammeln will, separiert er die Gemeinde von der Welt und drängt solche, denen das Staatswohl und die Politik zur Last fällt, aus seinen engen Gedankenkreisen hinaus in eine ganz diesseitige, ganz christentumsferne, rein praktische Lebensauffassung hinein. Die immer schwieriger werdenden Kompromisse des höchstgespannten Ideals mit den Lebensnotwendigkeiten der wirklichen und wirkenden Welt riefen einer Loslösung von dieser ewigen Unnatur und einer kecken Geltendmachung rein innerweltlicher natürlicher und vernünftiger Motive des Zusammenlebens. Aber am Ende hat doch weder die Energie der weltlichen und natürlichen Interessen noch der leidenschaftliche Gegensatz des gesunden Weltlebens gegen die pietistische Einschnürung und gegen die ewigen Kompromißversuche den Sieg der modernen Staatsidee und des Naturrechts hervorgebracht, sondern die eine große Tatsache: Friedrich der Große. Und der war es, der Machiavell in machtvolle Wirklichkeit übersetzte.

Treitschke führt aus, daß das ganze 17. Jahrhundert von Machiavellismus erfüllt war, von einer Staatskunst, welche

die sittlichen Gesetze grundsätzlich mit Füßen tritt. Diese „Staatsräson“, eine Politik, die nur nach der Zweckmäßigkeit für den Staat fragt, „wird gegen Ende des 17. Jahrhunderts von einer Gewissenlosigkeit, wie wir sie uns gar nicht mehr vorstellen können. Aus jener Zeit kommt der häßliche Nebensinn, den das Wort politisch so lange im Volke gehabt hat. Machiavellis Buch nannte man den Teufelskatechismus oder die umgekehrten zehn Gebote; sein Name wurde zum Ekelname, eine große Literatur von Schriften gegen ihn entstand, eine immer moralischer als die andere.“ Obenan in dieser durchweg wertlosen Antimachiavell-Literatur standen die jesuitischen Ereiferungen über die zynische Offenheit, womit er aussprach, was die Jesuiten täglich praktisch übten. Sie kleideten sich so gern in das im 18. Jahrhundert beliebte Prunkgewand der Humanität und Friedensliebe. Treitschke fährt nun fort: „In dieser Zeit geriet der Principe einem der größten praktischen Machiavellisten in die Hände. Er hat ihn gelesen in schlechter Übersetzung und mit den vorgefaßten Meinungen, die er Voltaire verdankt; ihm wurde gesagt, das sei der größte Tyrannenkodex. Man versetze sich in die Stimmung Friedrichs einem Buche gegenüber, das Lehren aufstellt für einen kühnen und tapferen Mann, der durch Glück und Gunst der Umstände emporkommt, aus allerlei Herrschaften sich eine Tyrannis zusammenballt und diesen Staat mit allen Mitteln behauptet. Ein solcher Tyrann hat sich beständig lauernd zu wehren gegen Feinde, welche mit gleichen Waffen gegen ihn kämpfen. Einem Kronprinzen von Preußen, dem Königssohn eines treuen Volkes, mußte das vorkommen wie teuflischer Unsinn. Es war eine Beleidigung seines fürstlichen Stolzes; „nicht mit Verbrecherbanden will man die Regierung füh-

ren“, sagt er. Dazu kommt, was man bei einer genialen Natur immer in Betracht ziehen muß, der naive Stolz auf das blaue Blut, den Friedrich im höchsten Grade besaß ... dieser Stolz auf sein blaues Blut war ja sein Glück; das hat ihm den Mut gegeben, den Kampf gegen die ganze Welt durchzuführen. So kommt der junge Prinz zu einer ganz natürlichen Abneigung gegen Machiavellis Schrift.“

Der „Antimachiavell“ war eine Jugendschrift des Kronprinzen. Sie ist literarisch wenig wertvoll, wird auch von Carlyle in seinem „Friedrich der Große“ stiefmütterlich behandelt. Friedrich stand der Politik noch tatlos gegenüber; er empfand das Resultat der staatsmännischen Lebensleistung des Florentiners lediglich aus der Antipathie gegen den Parvenu heraus. Bedeutender als die kritischen Ausstellungen an den gewiß zugespitzten Machtworten des kalten Verstandesmenschen sind moralische Selbstbekenntnisse des Thronfolgers, wie das bekannte Wort: „Der König ist der erste Diener — im Original: doméstique — seines Staats“ und die Feststellung der obersten Richtschnur auch für die Nichtachtung beschworener Verträge und Bündnisse: das soll nie geschehen, ohne daß das Heil seines Volkes den König dazu zwingt. Zweifellos erhebt dies Gefühl der Verpflichtung gegen das angestammte Land und Volk die Politik des Hohenzollern hoch über die reine Macht- und Eroberungspolitik des Florentiners. Aber in der Methode tritt die Verwandtschaft beider aufgeklärten Despoten immer deutlicher hervor. Seine in der Histoire de mon temps und anderen autobiographischen Denkmalen enthaltenen Rechenschaftsberichte, allesamt von einer grandiosen Aufrichtigkeit, kritisieren ohne Scheu die preußischen Rechtsansprüche auf Po-

merellen, deren Unwert er zugibt, besprechen sein Vorgehen bei der Teilung Polens mit einer Offenheit, die einer unserer hervorragendsten Geschichtsschreiber erschreckend genannt hat. Seine Wahrhaftigkeit hat sich wenige Jahre nach der Ankündigung seiner Regierungsmaximen im Antimachiavell darin gezeigt, daß er, wie sein vortrefflicher Biograph Reinhold Koser sagt, die Dinge beim rechten Namen zu nennen den Mut gewann, ohne sich den Selbsttäuschungen hinzugeben, die den Verfasser des Antimachiavell noch bis zu einem gewissen Grade gefangen gehalten hatten. Er hatte die Welt und sich selbst kennen gelernt. Er nannte es 1742 ein durch die Erfahrung aller Zeiten festgestelltes und erhärtetes Prinzip, daß in Sachen der Politik nicht immer eine genaue Gerechtigkeit, sondern sehr oft die Konvenienz den Vorsitz im Rat führt und die Handlungen des Fürsten bestimmt, und deshalb hat er so bald dem vor drei Jahren schroff angegriffenen Machiavell eine Ehrenerklärung gegeben. Nachdem er selbst den Vertrag mit Frankreich brüsk gebrochen, redet er von Bürgschaftsverträgen als von „Filigranschlössern", die er aber doch eingeht mit Rücksicht darauf, daß alle Menschen Narren sind, wie die Erfahrung beweist, daß Europa der bloße Name Allianz Eindruck macht, diese „Anhäufung von Worten ohne Seele", die aber „Tableau machen" und „ein Relief geben". Schon im Antimachiavell vor aller Erfahrung hatte er von den schlimmen Notwendigkeiten eines Vertragsbruchs geredet. Unmittelbar, nachdem er einen solchen 1742 in Breslau selbst auf sich genommen, sah er sich auf die Unterscheidung zwischen der Ehre eines Privatmannes und der Ehre eines Fürsten geführt: „Der Privatmann, bei dem es sich nur um seinen eigenen Vorteil handelt, muß diesen seinen Vorteil ohne Schwanken dem

Wohl der Gesellschaft zum Opfer bringen; der Fürst, der den Vorteil seines großen Volkes im Auge hat und im Auge haben soll, muß sich selbst und seine Verpflichtungen opfern, sobald sie dem Wohl seines Volkes entgegen zu sein beginnen."

Später hat diese nun stets festgehaltene Unterscheidung zwischen Privat- und Staatsmoral sich in folgender kühler Erörterung ausgesprochen: „Wir sind unsern Mitteln unterworfen und unsern Fähigkeiten; wechseln unsere Interessen, so müssen wir mit den Bündnissen wechseln. Unser Beruf ist, über das Glück unserer Untertanen zu wachen; sobald wir also Gefahr oder Wagnis für sie in einer Allianz wahrnehmen, müssen wir lieber diese brechen als jenes aufs Spiel setzen. Darin opfert sich der Souverän für das Wohl seiner Untertanen." Beachten Sie, daß dieser Verzicht auf die Treue des Privatmannes ihm Aufopferung, nicht wie Machiavell grimmige Freude bedeutet! Freilich fehlt beiden gleichmäßig alle Orientierung an einem göttlich sanktionierten absoluten Naturgesetz. Am schroffsten hat Friedrich dieser Auffassung während seines zweiten Krieges Ausdruck gegeben: „Große Fürsten tun nichts für einander um ihrer schöner Augen willen. Es gibt kein Bündnis noch Band in der Welt, das als kräftig betrachtet werden kann, wenn nicht die gemeinsamen und gegenseitigen Interessen es knüpfen; sobald bei einem Vertrage der Vorteil ganz auf der einen Seite ist und auf der andern Seite nichts, so löst dieses Mißverhältnis jedesmal die Verbindlichkeit." Ja, der einst so scharf angegriffene Florentiner hat von dem enttäuschten und resignierten König eines Tages seine Genugtuung erhalten: „Machiavell sagt, daß eine uneigennützige Macht inmitten ehrgeiziger Mächte unfehlbar endlich zugrunde gehen

würde; es tut mir sehr leid, aber ich bin genötigt, einzugestehen, daß Machiavell recht hat."

Aber auch die kleinen Künste und Listen des großen Meisters hat er nicht verschmäht; hat er doch seinem Minister die Losung erteilt: „Täuscht die Täuscher!" Nur daß er wahrlich nicht ihnen, sondern der moralischen und materiellen Überlegenheit seines Staates, seines Heeres und Volkes seine großen Erfolge verdankte. „Papier wird es nicht ausmachen, sondern vigouröse Operationen" und „Unterhandlungen ohne Waffen sind wie Noten ohne Instrumente" — das waren die stolzen Devisen, unter denen die friderizianische Politik siegessicher in die Schranken trat. Politische Intriguen dürften, meinte er, nicht mehr Beachtung beanspruchen als die kleinen Reibereien im gesellschaftlichen Leben; die Kunst der Diplomaten nannte er von seinem Standpunkt aus scherzend Scharlatanerie. „Die Tapferkeit und die gute Führung sind es, die im Kriege entscheiden, und nicht die hohlen und unsinnigen Hirngespinste der Diplomaten" — dieser Satz des Antimachiavell blieb seine Überzeugung. Und in diesem klaren Bewußtsein von der siegenden Gewalt der Wahrheit und der sittlichen Leistung im Unterschied von den leeren Anmaßungen des Scheines und der Phrase liegt der tatsächliche Gegensatz zwischen dem größten Helden und dem durch und durch skeptischen, bloß politischen Rechner. Mit stets wieder ergreifender Würde ordnete jener die eigene Privatmoral den Notwendigkeiten des Staates unter, der ihm wie die gebietende Gottheit gegenüberstand, wahrlich mehr als eine zufällige Summe von einzelnen Bürgern, ein organisches Gebilde von innerer, geradezu persönlicher Konsistenz. Die verehrungswürdige Höhe dieser Politik finden wir mit Koser mehr noch als in dem hohen Flug

ihrer ersten kühnen Entwürfe oder in dem Stolz und der Beherztheit, womit sie Einlaß forderte in den Kreis der alten Mächte und in der Stunde der Entscheidung unsagbare Risikos auf sich nahm, in der Selbstbescheidung und Mäßigung bei der Verfolgung der ersten großen Erfolge, in der Besonnenheit und Festigkeit und vornehmen Geschlossenheit, womit sie das den beschränkten Mitteln entsprechende beschränkte Ziel unentwegt festhielt und der Versuchung widerstand, durch begehrliches Ausgreifen eine einfache und klare Lage zu verwirren und zu verdunkeln. Eben diese innere Gehaltenheit ist das Zeugnis für jene grandiose Abhängigkeit des ganz unreligiösen und skeptischen Verstandesmenschen von der irrationalen, hehren und heiligen Staatsidee, die wie ein erhabenes Götterbild ihn mit dem kategorischen Imperativ der Gehorsamspflicht anherrschte sein Leben lang.

Dieser große Eindruck seiner Lebensleistung, der wir Preußens Größe und heutige Selbstbehauptung verdanken, kann nicht getrübt werden durch die auch von seinem Bewunderer Koser nicht geleugneten Schatten seiner Staatskunst. Er war wahrlich in seinen Mitteln nicht wählerisch, verschmähte bei aller Großzügigkeit nie die kleinlichen Mittel einer Diplomatie, die er doch mit Spott und Ironie über die sie nötig machende Tierwelt der Fürsten übte. Die immer steigende allgemeine Menschenverachtung des Einzigen und Einsamen, die auch mit Verachtung des eigenen Volkes gepaart war, das für ihn ganz hinter der Staatsidee verschwand, hat ihn immer mehr dazu geführt, einen großen Teil des Zufälligen und Unberechenbaren im Verlauf der Weltbegebenheiten auf die Rechnung der menschlichen Torheit zu setzen; so nannte er das europäische Gleichgewicht l'équilibre des sottises und die Politik

ein Spiel des Zufalls, weil Könige, Fürsten Menschen seien wie die andern auch. Das Kapitel von der kleinen Ursache und ihren großen Wirkungen nimmt in seiner Geschichtsbetrachtung einen breiten Raum ein: „Das Los der menschlichen Dinge“, schreibt er 1779 in dem Schlußheft seiner Zeitgeschichte, „ist dies: kleine Interessen entscheiden über die größten Angelegenheiten.“ Aber in demselben Jahr hat Friedrich in einem Brief an d'Alembert das goldene Wort niedergelegt: „Die Evidenz der wahrhaften Interessen der Staaten behält über die vorübergehenden Illusionen die Oberhand.“ Es gebe, setzt er hinzu, auch in der Politik Dinge von annähernd mathematischer Sicherheit; es hänge dann nur von der Zeit und den Umständen ab, daß solche Idee sich durchsetze und daß die Verblendung aufhöre. „Das war“, schließt Koser sehr richtig, „dasjenige Maß von Optimismus, dessen seine Geschichtsbetrachtung fähig war, da sie zu der Annahme einer göttlichen Weltregierung sich nicht zu erheben wagte.“

Wie ergreifend ist die Tragik dieses großen Lebens, daß es ohne höhere Gewißheiten in lauter Aufopferungen für eine abstrakte Pflichtidee verlaufen mußte! Wie selten ward ihm arglose Freude! Man bedenke nur die eigentümliche Pädagogik in der Behandlung aller seiner Diener: „Getreu seinem Grundsatz, die Menschen, die er für seine Zwecke brauchte, beständig zwischen Furcht und Hoffnung zu halten, war er mit seiner Anerkennung, mit Auszeichnungen und Belohnungen sparsam und glaubte unterscheiden zu können, wer viel oder weniger Tadel, wer viel oder weniger Lob vertrug.“ Wie wurde ihm alle Anhänglichkeit seines Volkes entwertet durch sein immer mehr schwindendes Vertrauen zu der angeborenen Güte der Menschennatur, er dadurch ganz geschieden von der Auf-

klärung mit ihrem glücklichen Optimismus! „Vous ne connaissez pas cette maudite race,“ rief er mit überlegener Ironie. Die Masse war ihm einfach Kanaille. Er kannte den „Sauerteig von Wildheit“ im Menschenherzen, der nur zu oft wieder aufsteigt, wenn man ihn zerstört zu haben glaubt. Der Mensch ist ihm eine „espèce assez méchante“, gegen die man überall der Zwangsmaßregeln bedarf, soll eine tiefwurzelnde Bosheit nicht alle Schranken der Rechtlichkeit und selbst der Wohlanständigkeit umstoßen; er spottet bitter: „In Anbetracht der Schmählichkeit und der Verbrechen unserer Gattung dürften wir mit größerer Wahrscheinlichkeit von bösen Geistern, wenn es solche gäbe, abstammen als von einem Wesen, dessen eigentliche Natur das Gute sein soll.“ Und dieser selbe Mann glaubt, daß „nur die Staaten unsterblich sind und daß die, welche an ihrer Spitze stehen, nicht altern dürfen, so lange sie regieren.“ Er gibt zu, „daß alle, die aufrichtig für das Wohl der Gesellschaft arbeiten, den Traum eines Ehrenmannes träumen“; aber er fügt tapfer hinzu: „das hindert mich nicht, in dem kleinen Kreise, in welchen der Zufall mich gestellt hat, mit dieser Arbeit fortzufahren, um die, welche in diesem Kreise wohnen, glücklich zu machen, und die Praxis der Dinge, die mir täglich durch die Hände gehen, klärt mich über ihre Bedürfnisse auf.“ So faßt denn Koser das Ganze zusammen: „Die Menschen glücklich machen, das war das Ideal, wie es vor einem halben Jahrhundert der Verfasser des Antimachiavell in frischer Begeisterung aufgestellt hatte; ‚sie glücklich machen, so weit es die menschliche Natur zuläßt und die schwachen Kräfte, die ich aufwenden kann, es erlauben‘, das ist der bis ins Alter gerettete Rest des jugendlichen Idealismus nach den Abstrichen des Lebens.“

Wer kann sich der schleier- und illusionslosen Aufrichtigkeit, der großartigen Selbstbescheidung dieses Staatsmannes gegenüber der tiefsten Sympathie erwehren? Politik und Moral waren trotz aller bewußten Konzessionen der letzteren an die erstere in diesem Einzigen doch völlig einig, da auch diese Konzessionen nur Aufopferungen darstellten gegenüber der Idee, der er ohne Lohn und Selbstruhm diente als erster doméstique. Aber muß es so kalt und einsam, so freud- und friedlos sein um und in dem Politiker?

Neunte Vorlesung.

Politik und Moral in der modernen Welt: Bismarck.

Nicht ohne Einfluß des großen Königs ist der moderne deutsche Staatsbegriff entstanden: der Staat selbst eine moralische Größe, der Inbegriff und die Quelle der Güter der Nation. Wahrlich mehr als die Obrigkeit, die das Schwert nicht umsonst trägt, mehr als der alte Polizei- und Militärstaat, der über dem Einzelnen unerreichbar steht mit der Androhung der Gewalt an alle, die seine Kreise stören, mit seiner Zusage des Schutzes für alle, die sich in den von ihm angewiesenen Grenzen halten. Der Staat ist unter Nachwirkung der Antike, der von Plato und Aristoteles mitbestimmten Schleiermacher und Hegel, Wilhelm von Humboldt und E. M. Arndt, schließlich doch auch auf Grund der gewaltigen Erhebung der Befreiungskriege zu einer solchen sittlichen Höhe erhoben, daß die theologische Ethik von Richard Rothe es wagen konnte, in ihm das wesentliche Organ zur Herbeiführung des Reiches Gottes zu erblicken und das Aufgehen der Kirche im Staat in Aussicht zu nehmen. Die fast nur negative Zielbestimmung der Straf- und Schutzgewalt ist zurückgewichen hinter die positive Zielbestimmung: Organismus der Volkskräfte zur Hervorrufung und Verbreitung der Kultur im Volk. Seine Devise ist: suum cuique, was immer mehr dahin verstanden wird, daß der Staat

möglichst allen Gliedern des Volkes Anteil an möglichst allen Kulturgütern des Landes zu gewähren hat.

Der aufgeklärte Despotismus Friedrichs, der im Volke nur das Objekt der Politik sah, ist nun fast überall gewichen der Auffassung des Volkes als Subjekt des Staates. Dieser ist sozusagen nur das organisierte, sich selbst erfassende und verwaltende Volk. Aber nun doch nicht so, als ob er gleichzusetzen wäre der Summe aller Einwohner oder auch nur der Mehrheit aller Mündigen. Diese rein mechanische, quantitative Auffassung, zu der die Anbetung des Stimmzettels veranlaßt, ist amerikanisch, entspricht einem Staatswesen ohne Geschichte und weit zurückreichenden Zusammenhang. Der westeuropäische Staat ist ein organisches Gewächs der Geschichte, Erbe wohl erworbener Rechte, Träger eines durch Generationen hindurch wirksamen Geistes, geschichtlich bedingt und doch übergeschichtlich, eine ideale Gestalt, die bei allem Wechsel der persönlichen Träger den Wesensgehalt des geschichtlichen Lebens eines Volkes in sich verkörpert. Jedes Volk, jede größere nationale Geschichte bildet ihren besonderen Typus heraus und erhält und entfaltet ihn in Wechselwirkung mit den steigenden Aufgaben der Kultur. Das ist der Staat des Freiherrn von Stein mit der Selbstverwaltung der Gemeinden, mit dem Städte- und Landgemeinderecht, mit der Schul- und Bildungspflicht, mit der Schutz- und Fürsorgepflicht gegen alle schwachen Glieder der Volksgemeinschaft, mit der freilassenden Obsorge für alle idealen, inneren Güter des Volkes, für Kunst, Wissenschaft, Technik, Religion.

Bei dieser hohen sittlichen Auffassung des Staates scheint nun ein Konflikt der Politik mit der Moral nahezu ausgeschlossen. Der Politiker, erfaßt von dem hohen

Ethos dieses Zentralgutes, scheint der höchste Anwalt der Volksmoral zu sein. Aber nun ging parallel mit dem Herauswachsen des National- oder Volksstaates aus dem Dynastenstaat die Entgegensetzung dieses Nationalstaates zum Weltbürgertum. Das allgemein Menschliche, das im 18. Jahrhundert die führenden Geister beherrschte, teilte sich in konkurrierende, bald gegensätzlich und feindlich werdende Nationalitäten, deren kulturelle Wirkungskraft gebunden ist an ihre Selbstbehauptung gegenüber andern Nationalitäten. So großartig und gesund die Entwicklung des Nationalbewußtseins aus dem Weltbürgertum ist, die uns Meinecke geschildert hat, so liegt darin doch zugleich eine Verengung des Humanitären zugunsten des Partikulären. Wenn wir jetzt in Naumanns „Mitteleuropa" die notwendige Verfestigung der Gegensätze der großen Nationen in durch Schützengräben gegen einander abgeschlossene Kriegskörper geschildert finden, dann kann uns eine Sehnsucht ergreifen nach den friedlicheren und humaneren Zeiten, da Schiller an der Wende des Jahrhunderts „diesen Kuß der ganzen Welt" entbot. Dieser so viel gehaltvollere, für so viel mehr verantwortliche Nationalstaat ist enger, selbstsüchtiger, abgeschlossener gegen die anderen Völker geworden. Seine Grundlage ist die Macht, die brutale reale Macht; er stützt sich auf Bajonette und Goldbarren; sein Rückgrat bilden gesicherte Finanzen, der Ertrag der nationalen Wirtschaft; für Verkehrs- und Handels- und Verteidigungszwecke wendet er das Vielfache auf wie für Schul-, Bildungs- und Fürsorgezwecke. Es ist am Ende doch eine recht kalte, frostige Sache um den „sacro egoismo", womit dieser Staat sich behauptet und durchsetzt. Und das politische Geschäft, obenan die Diplomatie und die Behandlung der Parteien im

Volk, ist mit idealen Mitteln kaum durchführbar, weil hier im Raume der Völker- und der Parteienwelt sich die Dinge hart stoßen.

So entsteht denn der vielen unerträgliche Widerspruch zwischen der weitgehenden Ethisierung des Zieles und der bleibenden, vielleicht steigenden Unsittlichkeit der Mittel des Staatsbetriebs. Nicht bloß unsere Frauenwelt, alle feinere ästhetische und moralische Kultur schreckt zurück vor den Gewalttätigkeiten, Verschlagenheiten und Rücksichtslosigkeiten einer Macht- und Gewaltpolitik, die eben mit dem überhandnehmenden Nationalismus unvermeidlich wird.

Das aber widerspricht so ganz dem Ethos des modernen Edelmenschen, den man doch allein für die Politik brauchen kann. Ohne in den beliebten Fehler zu verfallen, uns einzubilden, wie herrlich weit wir es heute gebracht, dürfen wir vielleicht doch sagen, daß das moralische Gefühl des modernen Kulturmenschen in zwei Beziehungen über den früheren Zeiten steht: in Beziehung auf Wahrhaftigkeitsbedürfnis und auf soziales Gerechtigkeitsbedürfnis. Der Lebensstil ist zweifellos wahrhaftiger geworden, der moderne Mensch scheuer und ängstlicher in der Anpassung an ihm fremde Anschauungen und überkommene Denkformen; er verlangt für sich und von sich intellektuelle und Gefühls-Redlichkeit, Entsprechendheit der äußern Formen und Betätigungen zu seinem Innenleben. Und wiederum ist er unendlich viel reizbarer und empfindlicher für die Leute zur Rechten und zur Linken. Seine Ethik nimmt die sozialen Pflichten in sich auf, ist Individual- und Sozialethik in Einem. Er verlangt also auch vom Staat eine ganz anders weitgetriebene Sozialpolitik, eine distributive Gerechtigkeit, die das suum cuique

bis zu einer Berücksichtigung der Gruppenbedürfnisse treibt, die über das Vermögen jeder Staatsbeamtenschaft geht. Während des Krieges macht sich manch einer stark zu äußerster Brutalität und trampelt mit Ingrimm auf seinen altruistischen Sympathiegefühlen als auf „Humanitätsduselei“ herum; aber sie werden wieder hervorbrechen. Die allgemeine Menschenachtung und die Empfindlichkeit für verletzte Menschenrechte gehören zum unverlierbaren Bestand des modernen Kulturmenschen.

Und so erklärt sich, daß die Spannung zwischen Politik und Moral in der modernen Welt gleichzeitig mit der Ethisierung der Politik wächst. Es erklärt sich auch, weshalb der Edelmensch heute vor dem brutalen Staatsbetrieb mit seinem den Nachbarn übervorteilenden und täuschenden sacro egoismo und mit seiner wüsten Parteilichkeit und Parteigehässigkeit zurückbebt und in seine stille Klause, in sein Innenleben sich zurückzieht. Ob der Krieg diesen horror von dem politischen Lied wohl dauernd überwinden wird?

Alle diese modernen Erlebnisse mit dem Problem Politik und Moral sind nun in Bismarck genial gesteigert und — zwar nicht gelöst, aber wohl — klassisch formuliert. Das suchte ich in einigen Artikeln der „Christlichen Welt“ über „Bismarcks Bedeutung für unser inneres Leben“ (1915, Nr. 13, 15, 16, 17, 26, 27) darzulegen. In seinem unendlich reichen Tat- und Innenleben drängten sich geradezu die schweren Probleme. „Das Verhältnis des brutalen Realismus, wie ihn der Staatsegoismus erfordert, zur Zartheit und Gewissenhaftigkeit der christlichen Bildung, die dem Verlobten und Gatten Johannas so tief innewohnt; das Verhältnis des Zerstörers aller Parteigruppierung nach idealen Gesichtspunkten zu dem Geiste,

der es wie wenige wußte, daß allein der Zug nach innen und nach oben das Leben lebenswert macht; das Verhältnis des gewalttätigen Politikers, der auch die innere, die Kultur- und Sozialpolitik wesentlich nach außenpolitischen, nationalen Gesichtspunkten leitete, zu dem Jünger Christi, der es so tief erfaßte: Was hülfe es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewönne und nähme doch Schaden an seiner Seele; das Verhältnis des grimmig und zäh sein Recht und Besitzsteigerung suchenden Sinnes zu der Ethik der Bergpredigt, die er als höchsten Ausdruck christlicher Sittlichkeit anerkannte" — diese Probleme wird nicht mehr los, wer sich einmal versenkt hat in die klassischen Zeugnisse seines Lebens. Ich habe es versucht, in meinem Buch „Bismarcks Glaube" das Grundproblem zu erfassen, das in dem eben genannten liegt: daß nämlich Bismarck sich selbst ein Schicksal ward in der übergroßen Spannung seines vielseitigen Wesens, schließlich doch aber vermöge des nahezu ausschließenden Gegensatzes, in dem alle große Politik zur Innerlichkeit des Edelmenschen steht.

Ursprünglich keineswegs einseitiger Politiker, ja imstande, den spezifischen Patriotismus der Sorge um die Seligkeit unterzuordnen, mußte Bismarck als verantwortlicher Staatsmann sein persönliches Wesen mit dem Staatszweck in Eins setzen. Da gelang es ihm dann nicht mehr, seinen inwendigen Menschen herauszuziehen aus der auswärtigen Politik. „Verzeihe," schrieb schon der Bundestagsgesandte der jungen Frau, „daß ich Dir Politik schreibe . . . ich trockne ganz auf geistig in diesem Gebiete, und fürchte, ich bekomme noch einmal Geschmack daran." Als er erst drei Jahre darin gestanden, sprach er seine Sehnsucht aus, der Wüste des politischen Lebens

zu entrinnen, und immer wieder bricht diese Sehnsucht, dieser Zug nach innen durch. Er litt unter dem ewigen Intrigieren, Parlamentieren und Diplomatisieren, darin er doch eine Meisterschaft zu üben verpflichtet war. „Ich hoffe, daß ich besser werde, wenn ich nicht mehr Minister bin; darauf muß ich alle vertrösten, die an mir zu tragen haben.“ Die Ausschaltung des Persönlichen im Dienste des Staatsgedankens führte zur Vereinsamung und Erkaltung der persönlichen, inneren Beziehungen. So hat er nach seinem Wahlspruch sich verzehrt im Dienste des Vaterlands, auch in dem tieferen Sein, daß er sein stilles Innenleben, seine friedvolle Beziehung zu Gott und Menschheit bis zur Entfremdung gelockert hat. Wer geneigt ist zu urteilen, daß dieser Verlust nicht an der Politik als solcher, sondern an der Bismarckschen Art der Politik gelegen sei, der möge sich die Antwort gegenwärtig halten, die Bismarck auf die Angriffe des braven Andrae-Roman gegeben hat: „Als Staatsmann bin ich noch nicht einmal hinreichend rücksichtslos, meinem Gefühl nach eher feige, und das, weil es nicht leicht ist, in den Fragen, die an mich herantreten, immer die Klarheit zu gewinnen, auf deren Boden das Gottvertrauen wächst. Wer mich einen gewissenlosen Politiker schilt, tut mir Unrecht und soll sich sein Gewissen auf diesem Kampfplatze erst selbst einmal versuchen.“

Rücksichtslos, ja brutal war oft nicht bloß seine auswärtige, auch seine innere Politik, die ganz von den Methoden der auswärtigen geleitet war: die parlamentarischen Gegner wurden ganz wie auswärtige Feinde behandelt, düpiert und abgestochen. Mancher „Kuhhandel“ ward abgeschlossen, wobei sittliche Güter für äußere Macht geopfert wurden. Die Freiheits- und Herrschaftsrechte des

Staates, um die uns Liberalen der Kulturkampf gekämpft schien, wurden preisgegeben für die Bedürfnisse der finanziellen und wirtschaftlichen Fundierung des Reichs. Die aus großen Auffassungen von Staat und Kultur erwachsenen alten Parteien wurden in bloße Interessenvertretungen zersetzt. Aber erkennen nicht auch die, die einst den Reichskanzler um dieses „Kuhhandels“ willen bekämpften, jetzt, wo wir täglich dankbar den Schutz der nationalen Produktion, die Unabhängigkeit der nationalen Geld- und Volkswirtschaft vom Ausland, die Leistungsfähigkeit der protektionierten Industrie und Landwirtschaft empfinden, die eben durch jenen Verzicht auf eine Politik sittlicher Ideen gewonnen ist, erkennen sie nicht jetzt den unvermeidlichen Zwang, der über dem verantwortlichen Staatsmann eines so großen Staates schwebt, seine persönlichen sittlichen Empfindungen den Staatsnotwendigkeiten aufzuopfern? Und doch ist dadurch das sittliche Grundgesetz des Evangeliums auf den Kopf gestellt: „Was hülfe es dem Menschen . . .“!

Mindestens muß das Problem stark empfunden werden, ob nicht die Real- und Machtpolitik des nationalen Staates notwendig den Grundgedanken, nicht bloß einzelnen zugespitzten Weisungen der Bergpredigt entgegengesetzt sein muß. Die Fernhaltung moralischer Kategorien und Gefühle vom Gebiet der äußeren Politik, deren klare und feste Unterstellung unter die Gebote des Staatsegoismus — das ist die Quintessenz der herrlichen Briefe an den General von Gerlach, die uns zumeist ins Blut übergegangen ist; z. B. daß Preußen auch einen Usurpator wie Napoleon zu unterstützen hat, wenn es in seinem Interesse liegt, oder daß es den Knochen keines pommerschen Grenadiers zu opfern hat für die Freiheit und das Recht

der baltisch-deutschen Untertanen Rußlands. Aber wie stark hängt das Gebiet der äußeren mit dem der inneren Politik zusammen! Gehört die Finanz- und Wirtschaftspolitik zu dieser oder zu jener? Und können die katholische Kirche und die Zentrumspartei lediglich als innerpolitische Größen gewertet werden, wo sie doch so stark internationale Beziehungen haben? Denken wir nur an die höchst verwickelte Frage der Annexion des katholischen Belgiens! Jedenfalls ist es unendlich schwierig, zwischen der militärischen, außen- und innenpolitischen Seite der Frage einen Ausweg zu finden, der auch unserem entwickelten sittlichen Feingefühl entspricht. Muß man nicht, wie Bismarck gebietet, den Moralkodex und die ideale Forderung, mit Ibsen zu sprechen, entschlossen beiseite legen, um das im Interesse der Staatserhaltung Beste zu erwägen?

Und wenn nun nichts Gebrocheneres, Relativeres in aller Welt zu denken ist als der notwendige Opportunismus des für den Bestand eines großen Staates verantwortlichen Staatsmannes, so kann es nicht mehr fraglich sein, wie die berufsmäßige Verpflichtung zu stündlicher Berücksichtigung dieser Weltgebundenheiten auf den persönlichen Charakter des leitenden Staatsmannes zurückwirken muß. Es mag ja für den schweizer Politiker ein solches Dilemma nicht entstehen, auch nicht für den der kleineren deutschen Bundesstaaten; sie mögen ja auch aus dieser Tragik des Staatsmannes einer Großmacht den Schluß ziehen, daß die Bildung von Großmächten nicht den Fortschrittsinteressen der ethischen Kultur entspricht. Aber das sollte jeder gerecht Urteilende zugeben: das Gewissen des genialen Staatsmannes muß seine besonderen Schranken haben.

Allerdings hat Bismarck s Genie noch eine individuell

bedingte Schranke: er hat ein unendlich durchgebildetes Staatsgefühl, aber gar kein Volksgefühl. Der Staat ist ihm eine aus eigenstem Wesen und geschichtlichem Grunde für sich lebende Persönlichkeit, wahrlich mehr als die Summe von Individuen, als die Masse der Einwohner. Das Volk aber, die Gesellschaft, die Masse war ihm nichts Lebendiges. Auch seine Sozialpolitik hatte es nicht mit dem Volk zu tun, mit dem Anspruch eines jeden Volksgenossen auf möglichst großen Anteil an den Volksgütern, nur mit dem Staat und seiner Anerkennung als Quelle aller Wohlfahrt. Im persönlichen Leben als Gutsherr und Familienvater hat er gewiß vielfach Proben tiefer menschlicher Sympathie gegeben; aber sie bezogen sich nur auf den Einzelnen. Demokratie und deren religiöse Begründung im wesentlich gleichen Wert aller vor Gott lag ihm weltenweit. Und wenn er das allgemeine gleiche direkte Wahlrecht mit in die Wagschale für den preußisch-deutschen Staat warf, so doch nicht etwa aus grundsätzlicher Überzeugung von den Volksrechten, sondern um die alten Parteien an die Wand zu drücken und um Stimmung zu machen für den Einheitsstaat. — Wir müssen es uns ganz klar machen: für den einsamen Genius war jedes Ellenbogengefühl den Mitmenschen gegenüber ausgeschlossen. Es störte ihn keinen Augenblick, wenn er von der Mehrheit verlassen war, und beglückte ihn nicht, wenn sie ihm zufiel. Er stand ganz auf sich. Wenn er die Zustimmung der Mehrheit für seine politischen Zwecke brauchte, erstrebte er sie; ging es ohne sie, so verschmähte er sie. Das Regieren ohne die verfassungsmäßige Zustimmung des Landtags bedrückte ihn wenig, während es dem König schwer auflag; darum konnte er hernach auch ohne innere Beklemmung die Indemnität nachsuchen, als die Lage es

erforderte. Es läßt sich nicht bestreiten, daß ihm der Gedanke an einen Staatsstreich zur Beseitigung des Reichstagswahlsrechts bei Ablehnung des Antisozialistengesetzes durchaus zuzutrauen ist; ob er ihm tatsächlich 1890 nachgegangen ist, bleibt eine andere Frage. Man muß sich auch nur die große Vereinsamung vorstellen, in die den Einzigen sein Amt und Beruf, seine Erfolge und Verkennungen geführt hatten. Wie sollte er ein starkes Volksgefühl bewahren, wo doch alles ihn zur völlig einsamen Größe drängte!

Im Leben unseres größten Staatsmannes, der zugleich bewußter Christ war, ist die viel erörterte Spannung zwischen Politik und Moral auf den genaueren Gegensatz zwischen nationaler Ethik und Privatmoral gebracht. Bismarck hat die Bergpredigt stets als die Norm des Privatlebens anerkannt. Zwar hat er bereits in seiner Referendararbeit jede buchstäbliche Auffassung der Bergpredigt abgelehnt, da er darin hyperbolische Ausdrücke fand, die ein entferntes Ziel aufstellen, „welches nicht gerade erreicht werden, sondern nur dem christlichen Wandel dienen soll, um die Richtung danach zu nehmen". Und, als er sich bekehrt hatte, kämpfte er sofort gegen jede gesetzlich enge Verwendung einzelner sittlicher Weisungen Jesu, die er auch aus ihrer Zeit und deren Bedürfnissen heraus zu verstehen suchte. Den prinzipiellen Gegensatz der Ethik der Bergpredigt und der nationalen Ethik hat er aber nie erfaßt. Und es ist interessant zu beobachten, wie bei ihm nicht anders als bei der Mehrzahl der konservativen Junker das persönliche und politische Verhalten diametral der Bergpredigt entgegengesetzte Wege geht, ohne daß die Bergpredigt als Norm des Handelns bezweifelt oder der Widerspruch anders als graduell motiviert wurde.

Die Pietät und Loyalität verhindern da eine prinzipielle Klärung, die ja auch mit den konservativen Gesamtinteressen schwer verträglich ist. Aber die Logik der Tatsachen, der Zwang des verantwortlichen politischen Handelns, nötigt ihn zu einer tatsächlichen Überschreitung der anerkannten Schranken.

Den tiefsten Grundgedanken der Bergpredigt, den von dem alles andere übersteigenden Wert der Menschenseele, hat Bismarck an sein persönliches Leben als entscheidenden Maßstab angelegt, aber in seinem politischen Wirken durchaus verleugnet. Der Staatsegoismus und die Machtbehauptung, die seine verschlagene Politik gegen Österreich und Napoleon und „die Fälschung der Emser Depesche", d. h. ihre Verwandlung aus einer Chamade in eine Fanfare, rechtfertigen mußten, vertragen, das war ihm ohne Überlegung klar, einen so innerlichen Maßstab nicht. Als Bismarck nach unserer Empfindung das Erstgeburtsrecht einer protestantischen Kulturpolitik hingab für das Linsengericht des wirksamen Schutzes der nationalen Produktion, gelegentlich der Anrufung des päpstlichen Schiedsgerichtes in der Karolinenfrage die Anerkennung des Papstes als Souverän keinen zu hohen Preis achtete für die Gewinnung des Zentrums für seine Wirtschaftspolitik, da ward uns deutlich, daß die Rücksichten der inneren, seelischen Kultur, die Freiheiten der Gesinnung und Bildung, die Ordnung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche, Staat, Kirche und Schule, all diese Größen aus dem Gebiet der inneren, seelischen Kultur, ihm feil waren, Handels- und Tauschobjekte für die Befestigung des nationalen Staats, seiner finanziellen und wirtschaftlichen Macht, seiner Volkstümlichkeit und Unabhängigkeit von partikularistischen Bestrebungen. Und

das bedeutet mehr als die Übertretung einzelner Sätze der Bergpredigt; es ist die Aufopferung ihres ganzen Ethos für die Forderungen der nationalen Politik.

Aber wer möchte nun verkennen, daß es nicht Mangel an Ethos, sondern eben ein anderes Ethos, das nationale Ethos war, das Bismarck über die von ihm selbst anerkannte Privatmoral der Bergpredigt hinausführte? Es hat ihm bei seiner gewalttätigen Aufopferung innerlicher für außenpolitische Werte wahrlich mehr als die Behauptung seiner souveränen Herrschaft über Parteien und Völker, nein, das Lebensinteresse des nationalen Staates vorgeschwebt. Wir haben doch alle spätestens in diesem Krieg einsehen gelernt, daß die nationale Ethik vor und über allen idealen Zielen der inneren Kultur die Selbstbehauptung des Staates auf Grund gefesteter Wehrkräfte und Finanzen, gesicherter eigenständiger Produktion und Volksernährung im Auge haben muß. Es war also nicht Gewissenlosigkeit Machiavellistischer Art, sondern höchste Gewissenhaftigkeit, was diesen erklärten Christen mit seinem anerkannten Grundgesetz in Kollision brachte. Dadurch eben wird das uns beschäftigende Problem auf seine ganze Höhe geführt. Bismarcks Nichtachtung der Moral des Privatmenschen in seinem amtlichen Verhalten erinnert an die Unterscheidung Luthers zwischen Privat- und Amtsmoral, wie er denn auch sonst ein guter Lutheraner war. Dafür lassen Sie mich zum Schluß noch ein Zeugnis aus der Frankfurter Zeit anführen: „Die Frage, ob das eigene Augenmaß, der politische Instinkt ihn richtig leitet, ist ziemlich gleichgültig für einen Minister, dem alle Zweifel gelöst sind, sobald er durch die königliche Unterschrift oder durch eine parlamentarische Mehrheit sich gedeckt fühlt, man könnte sagen einem Minister katho-

lischer Politik, der im Besitz der Absolution ist und den die mehr protestantische Frage, ob er seine eigene Absolution hat, wenig kümmert." Der Protestant Bismarck forderte und genoß, zwar nicht für sich als Genie — das beanspruchte er nie —, wohl aber für sich als Diener des Staats Absolution von den Maßstäben der Durchschnitts-, auch der Moral der Bergpredigt.

Versuchen wir nun das historisch verdeutlichte Problem zusammenhängend, wenn auch nicht systematisch zu lösen oder vielmehr zu klären!

II. Systematischer Teil.

Zehnte Vorlesung.

Das Grundgesetz der Politik: Macht ist Recht und Sittlichkeit.

Es kann nach Treitschke kein Zweifel darüber bestehen, daß es auch für den Staat ein unbedingt gültiges Sittengesetz gibt, nicht zwar im Sinne eines moralischen Kodex, den es auch für die Sittlichkeit des Christentums nicht gibt, aber im Sinne einer höchsten sittlichen Pflicht. Und diese Pflicht ist die Sicherung und Durchsetzung seiner Macht. Es kann schlechterdings, wie Heinrich Scholz in seiner wertvollen Untersuchung über „Politik und Moral" ausführt, weder den brutalen Zynikern recht gegeben werden, die den Staat über jedes Sittengesetz hinausgehoben sein lassen, wodurch aber auch die Ungültigkeit des Sittengesetzes überhaupt erwiesen sein soll, noch den weltfremden Idealisten oder besser Ideologen, die den Staat einfach unter das allgemeine Sittengesetz stellen. Behaupten jene, daß für den Staat, aber auch für den Einzelnen, recht ist, was ihm frommt, daß darum jede sittliche Selbstrechtfertigung seiner opportunistischen, brutalegoistischen Handlungen nur ein Prunkmantel für die Augen der Dummen ist, so träumen diese von einer Unterordnung der Staatshandlungen unter allgemeinmenschliche Ziele der Menschenbeglückung und des Menschheitsfortschritts. Beide sind einig in der Nichtunterschei-

dung der öffentlichen und der privaten Moral, jene bezweifeln das Vorhandensein des Gerechtigkeits- und altruistischen Liebestriebes neben dem Nützlichkeits-, Bereicherungs-, Erweiterungstrieb des Egoismus und stellen mit Nietzsche die Genealogie der sogen. d. h. der altruistischen Moral so dar, daß der Egoismus sich nur der heuchlerischen Hülle der Selbstaufopferung bedient, um sich desto sicherer durchzusetzen, daß Demut und Liebe nur die Kniffe der Ohnmächtigen sind, um sich der Herrschaft der Überlegenen zu entziehen; diese aber, die Ideologen, konstruieren eine Dienstbarkeit der Einzelstaaten und ihrer Politik gegenüber der Gesamtmenschheit, deren fortschreitende Vermenschlichung und gesicherter Friedensstand das Endziel aller Politik sein müsse. Die Realpolitiker aber, die handelnd und schöpferisch am Bau des Staates tätig waren und sich hinterher Rechenschaft gaben über ihr Tun, sind einig darin, daß der Staat weder keine noch dieselbe Moral hat wie der Privatmann, sondern eine eigene Moral, nicht die der altruistischen Selbstopferung, sondern die der Selbstbehauptung.

Treitschke spricht das m. E. unwiderleglich so aus: Das sittliche Wesen jeder Persönlichkeit besteht darin, daß sie ihr eigentümliches Wesen zur Erscheinung bringt, es in höchst möglicher Vollkommenheit darstellt. Ist nun das Wesen der großen Gesamtpersönlichkeit Staat Macht, so ist für eine Macht zu sorgen die höchste sittliche Pflicht des Staats. „Das Individuum soll sich opfern für eine höhere Gemeinschaft, deren Glied es ist; der Staat aber ist selbst das Höchste in der äußeren Gemeinschaft der Menschen; darum kann die Pflicht der Selbstvernichtung gar nicht an ihn herantreten. Die Christenpflicht der Aufopferung für etwas Höheres ist für den Staat gar nicht

vorhanden, weil es über ihn hinaus in der Weltgeschichte gar nichts gibt; folglich kann er sich nicht einem Höhern opfern . . . Eine Aufopferung für ein fremdes Volk ist nicht nur nicht sittlich, sondern widerspricht der Idee der Selbstbehauptung, die dem Staate das Höchste ist.“

Treitschke folgert aus dieser Bestimmung des Staates als höchster, souveräner Macht, daß eine ganze Reihe von Pflichten, die dem Einzelnen obliegen, für den Staat gar nicht zu denken ist. Ganz vortrefflich sind die folgenden Ausführungen: „Als höchstes Gebot für ihn gilt immer, sich selbst zu behaupten; das ist für ihn absolut sittlich. Und darum muß man aussprechen, daß unter allen politischen Sünden die der Schwäche die verwerflichste und verächtlichste ist; sie ist die Sünde wider den heiligen Geist der Politik. Es gibt im Privatleben entschuldbare Schwäche des Gemüts. Davon kann im Staate nicht die Rede sein; er ist Macht, und wenn er dies sein Wesen verleugnet, so kann man ihn nicht scharf genug verurteilen. Denken Sie an die Regierung Friedrich Wilhelms IV. Großmut und Dankbarkeit sind sicherlich auch politische Tugenden, aber nur, wenn sie dem Hauptzweck der Politik, der Erhaltung der eigenen Macht, nicht widersprechen. Im Jahre 1849 wankten die Throne aller möglichen deutschen Kleinfürsten. Friedrich Wilhelm IV. tat einen Schritt, der an sich zu billigen war: er ließ preußische Truppen einmarschieren in Sachsen und Bayern und stellte die Ordnung wieder her. Nun aber die Todsünde: Waren denn die Preußen dazu da, ihr Blut zu vergießen für den König von Sachsen oder Bayern? Es mußte doch ein bleibender Gewinn für Preußen sich ergeben. Man hatte doch nun die Kleinen in der Hand; man brauchte nur die Truppen so lange stehen zu lassen, bis

diese Fürsten sich dem neuen deutschen Reich gefügt hatten. Statt dessen ließ der König die Truppen wieder abziehen, und recht eigentlich mit einer langen Nase haben die geretteten Kleinen ihnen nachgesehen. Das war einfach gedankenlose Schwäche, das Blut des preußischen Volks war geopfert für nichts."

„Auch im Innern ist die Macht, das Aufrechterhalten und Durchsetzen des Staatswillens das Wesentliche." So zeigt sich für Treitschke in dem weichmütigen Verzicht deutscher Fürsten auf Vollzug der Todesstrafe derselbe Sündenfall der politischen Moral.

Es gehört nun aber weiter zum Wesen der souveränen Macht, daß der Staat einen Schiedsrichter über sich nicht anerkennt, über seine rechtlichen Verpflichtungen niemand anders entscheidend urteilen lassen kann. „Als Preußen den Tilsiter Vertrag brach, da war es vom Standpunkt des Zivilprozesses ein Unrecht; wer wird aber die eiserne Stirn haben, das heute noch zu behaupten?" Auch völkerrechtliche Verträge, die nicht so unsittlich sind wie jener erzwungene zwischen Preußen und Frankreich, können nur so lange für den Staat bindend sein, als ihre Festhaltung mit der unbedingten, höchsten Pflicht der Selbst- und Machterhaltung vereinbar ist. Teitschke führt als Beispiel für diesen Grundsatz das Italien von a. 1859 an: „Formell war ja Piemont der Angreifer, und Österreich und seine servilen Anhänger in Deutschland versäumten auch nicht, über die Störung des ewigen Friedens zu klagen. In Wirklichkeit aber war Italien seit Jahren in einem Belagerungszustand. Eine solche Lage erträgt keine edle Nation, und der Sache nach war es nicht Piemont, sondern Österreich, das angriff, weil es sich seit Jahren an den höchsten Gütern der Italiener schmählich versündigte."

Sie sehen, für uns Realpolitiker ist die Erhaltung und Durchsetzung der Macht eine unvergleichlich höchste sittliche Aufgabe für den Staat. So kommen wir denn auf den Carlyleschen Grundsatz: „Macht ist Recht", der für ihn mit dem andern Satz im Grunde eins war: „Macht ist Sittlichkeit." Da nun meine ganze Geschichts- und Staatsauffassung aus der Carlyleschen Geschichtsphilosophie erwachsen ist, so lassen Sie mich diesen obersten Grundsatz auch Carlyleisch begründen. Das ganze Pathos seiner Auffassung liegt ja in ihrem Gegensatz gegen die demokratische Geschichtsbetrachtung, wie sie in Buckles history of civilisation gipfelt, die in dem friedlich ausgleichenden Sichverstehen und in der Verbreitung nützlichen Wissens das Prinzip des Fortschritts erblickt. Carlyle geht dagegen aus von der Überzeugung, daß die Menschen dauernd ungleich sein werden an Einsicht und moralischem Einsatz; der Fortschritt vollzieht sich nur auf dem Wege der Leitung der Masse durch eine Auslese und der freiwilligen oder gezwungenen Unterordnung der Masse unter die Auslese; im Staate, d. h. der Herrschaftsmacht der Auslese über die Masse, walten sich wesentlich gleichbleibende, nur verschieden sich einkleidende Gestaltungs- und Herrschaftstriebe der Vernunft über die dumpfe Materie und die ihr verknechtete Masse. Das Ziel des weltgeschichtlichen Prozesses ist die Verwirklichung der Gerechtigkeit, d. h. die Erhebung der Würdigen, Tätigen, Ehrlichen — das gilt auch von den Nationen — auf den ihnen zukommenden Platz; das Hauptmittel sind Willensentschlüsse der Helden, der großen Staatsmänner zumal, die ihrer Zeit und ihrem Volk den Stempel ihres höheren persönlichen Rechts aufprägen und sie dadurch zu neuen Symbolen und Lebenswerten führen, nicht das Milieu,

die soziale und ästhetische Umwelt, die vielmehr von den Helden geprägt wird. „Macht ist Recht" gilt nun auch im Wettkampf der Nationen: Eigentums-, Gebietszuwachs wird erworben durch Macht, ihn zu nutzen und zu verarbeiten, wird verloren durch Ohnmacht gegenüber solchen, die ihn höher zu verwerten wissen. Danach ist auch die Unterjochung der Buren durch die Engländer, privatrechtlich Raub und brutale Vergewaltigung, vor dem Richterstuhl der geschichtlichen Sittlichkeit einfach Recht. Denn jene Buren, die nur ein jeder auf das Seine sahen, kein Staats- und Machtgefühl hatten, konnten ihren Besitz nicht verwerten und zu höherer Kultur führen, während das englische Volk sie alsbald zu höherer Kultur und Verwertung seiner Naturschätze führte. Im Grunde waltet dies Grundgesetz über allen Kolonialerwerbungen aller Staaten in weniger kultivierten Ländern, waltete auch über unserer pro forma freiwilligen und zeitweiligen Erwerbung des Schutzgebiets von Kiautschou.

Carlyle beschränkt seine Erwägungen fast ganz auf die persönlichen Ursprungs- und Höhepunkte der Kultur- und Ideengeschichte und beachtet kaum die sie vergröbernden und verbreiternden Massenbewegungen und die technisch-ökonomischen wie intellektuellen Fortschritte. Da geht nun Fr. Naumann über ihn hinaus und lehrt uns die Überlegenheit der wirtschaftlichen und Volksvermehrungskraft der einen über die der anderen Nation beachten. Er und Rohrbach haben in ihren weitverbreiteten populären Darstellungen der deutschen Weltpolitik das Recht der Expansion gewahrt. Carlyle würde urteilen, daß sie die materiellen Faktoren gegenüber den innerkulturellen der höheren Bildung und freieren Gesittung zu hoch bewerten. Aber auch die Durchsetzung der stärkeren Volksvermehrungs- und

Wirtschaftskraft kann als sittlich berechtigt nicht bezweifelt werden. Vor dem Kriege hat kein Unbefangener bezweifelt, daß das deutsche Volk in seiner steigenden, England bald erreichenden Handelsbilanz, hinter der die aufstrebende technische Erfindungs- und soziale Organisationskraft und weiter zurück die größere Regsamkeit des wissenschaftlichen Geistes und die größere Breite der Volksbildung steht, und in seiner jährlich um 800 000 Einwohner steigenden Volkszahl einen inneren Anspruch hat auf Eroberung neuer Absatzgebiete für seinen Überschuß an Waren und Menschen.

Bleiben wir gerade hierbei noch einen Augenblick stehen! Wir behaupten, daß Macht, die sich aus Wehr-, Produktions- und Populationskraft, aber auch aus Ideen- und sittlicher Entschlußkraft zusammensetzt, ein sittliches Recht gibt, den Aktionsradius eines Volkes zu vergrößern auf Kosten eines Volkes von geringerer innerlich begründeter Macht. Hat das etwa dieser Krieg widerlegt? Die Friedensfreunde oder Pazifisten verlangen allgemeine Abrüstung, Unterstellung aller Ausdehnungsverlangen unter ein internationales Schiedsgericht, Übertragung der Entscheidungen über Krieg und Frieden auf die Volksvertretung, Ausschaltung der Kabinetts- und diplomatischen Geheimpolitik durch Demokratisierung und parlamentarische Öffentlichkeit der internationalen Verhandlungen. Diese ganze Bewegung verkennt das sittliche Recht der Politik, insbesondere der Ausdehnungspolitik und der kriegerischen Entscheidungen. Sie schaut nur auf das namenlose Elend, das ein solcher Weltbrand anrichtet, und auf die unübersehbare Zerstörung höchster Kulturwerte. Nun muß aber beachtet werden, daß die soeben sich vollziehende Generalabrechnung aller großen Weltmächte keineswegs eine not-

wendige Folge des von uns vertretenen realpolitischen Systems ist. Wir sind vielmehr überzeugt davon, daß ein staatsmännisches Genie wie Bismarck die Einkreisung Deutschlands zu verhindern vermocht hätte. Es wird erst späterer ruhiger Betrachtung gelingen, die objektive Mitschuld unserer Diplomatie an der Entstehung oder genauer an der Nichtverhinderung dieses Weltbrandes festzustellen oder zu bestreiten. Hier kommt zur Geltung, was Treitschke über die Torheit und mangelnde Voraussicht als Schuld und Verbrechen in der Politik sagt. Man kann die Frage aufwerfen — ich will sie wahrlich nicht entscheiden —, ob die auch von mir warm vertretene Flottenpolitik das richtige Mittel für die zu fordernde höhere Weltgeltung unseres Volkes war, weil sie die Eifersucht Englands auf den Siedepunkt brachte; aber damit wäre noch nichts gesagt gegen das gute sittliche Recht unserer kaiserlichen Welt- und Kolonialpolitik. Man muß sich hüten, unter den erschütternden Wirkungen des Weltkrieges alle seine bisherigen politischen Auffassungen abzuschwören.

Man hat sich im Ausland gewöhnt, uns Deutschen eine unersättliche, militaristisch gestützte Expansionspolitik Schuld zu geben und als deren geistige Urheber die Nietzsche, Treitschke, Bernhardi zu bezeichnen. Was ist daran? — Daß Treitschke unter uns Schule gemacht hat, wesentlich auch, weil er den geschichtlichen Inhalt der Ära Bismarck auf eine theoretische Formel gebracht hat, soll nicht bestritten werden; diese Vorlesungen wären nicht ohne ihn gehalten. Fr. v. Bernhardi ist dagegen, außer in Generalstabs- und Historikerkreisen, wenig gelesen und seine fraglose Vertretung des eroberungsfreudigen Militarismus auf die Fachkreise beschränkt geblieben. Dem gegenüber ist offen zuzugeben, daß Nietzsche in der Tat

mit seinem Grundgedanken des sich durchsetzenden, mit allen Mitteln sich durchsetzenden Herren- und Übermenschen weit mehr Anklang und Weiterwirkung gefunden hat, als wir es uns oft selbst gestehen. Aber das liegt daran, daß der geniale Heraustaster verborgenster Seelengänge und Strebungen in dieser Hinsicht nur die Bilanz gezogen hat von einer großen Kulturbewegung. Entgegen einer weichlich-altruistischen Vereinseitigung der christlichen Kultur, die das Heil der Menschheit wesentlich in stiller, leidentlicher und gefügiger Unterordnung der Großen unter die Kleinen, in williger Dienstbarkeit der Starken gegenüber den Schwachen, in einem Sozialismus erblickt, der möglichst stärkt, was sterben will, hat er, selbst ein gebrochener, kranker Mann, dem Miserabilismus seinen brutalen Egoismus der Selbstdurchsetzung überlegener Kraft entgegengeworfen. Aber auch er, so zynisch er sich äußerte gegen die Religion der Liebe, der Aufopferung, der Geistigarmen, hat doch für seinen Herrenmenschen das Gesetz des Noblesse oblige nicht aufgehoben. Und wie er selbst eine hochgespannte sittliche Natur war, die wunderbar dem Hereinbrechen der geistigen Nacht über seine gebrochene Leiblichkeit trotzte, so hat er den Herrenmenschen und den herrschenden Völkern die Aufgabe gestellt, die Kultur d. h. die Übermacht des geistigen und seelischen Lebens über die tierische und materielle Unkultur zum Siege zu führen. Es wird dauernd unsere Aufgabe sein, das Gesunde und Wertvolle des gewaltigen Anregers herauszuholen aus seinem titanischen Überschwall. Und das ist gerade für uns christlich-sozial denkenden, d. h. die Verpflichtung der Kraft gegenüber der Schwachheit betonenden Altruisten die Einsicht darein, daß, um sich der Hebung der Schwachen, der Ausgleichung

der ungerechten Verteilung der Gaben und Güter, dem Schutz der Minoritäten, der kleinen Völker, der im Schatten Sitzenden widmen zu können, die Kraft zunächst ihrer selbst und der Herrschaft über ihre Umgebung gewiß sein muß.

In dieser Hinsicht können wir noch immer von dem britischen Imperialismus viel lernen; wir dürfen uns durch die für uns so unerträglichen Wirkungen nicht um eine objektive Würdigung desselben bringen lassen. Da verbindet sich nämlich in glücklicher Weise der rücksichtslose, stahlharte Selbstdurchsetzungs- und Herrschaftstrieb des seiner Talente vollbewußten Herrenmenschen mit dem seiner Adelspflichten, seiner Verantwortlichkeit für die Beherrschten voll bewußten Missionstrieb. Mag sein, daß der letztere für viele, besonders für maßgebende Kreise nur der Vorwand ist, hinter dem sie ihre brutalen Machttriebe einem christlich, biblisch erzogenen Volk gegenüber verstecken. Aber, daß sie ihre letzten Motive für die Fernhaltung Deutschlands von der Welt- und Handelsherrschaft und wirtschaftlichen Welteroberung so verschleiern müssen, daß sie Kulturmotive, wie die Bewahrung der Welt vor dem preußischen Militarismus, den Schutz der kleinen Nationen gegen die Aufsaugung durch die großen usf. vorschützen müssen, weist auf eine im englischen politischen System liegende Nötigung, den heiligen Egoismus der Selbstdurchsetzung als Träger eines die Welt beglückenden und missionierenden Altruismus zu betrachten. Es ist aber für den billig Urteilenden, der zumal die Wirkungen der englischen Kolonisation in Ostindien, in Ägypten, in Australien, in Südafrika kennt, keine Frage, daß die von den Alldeutschen in Aussicht genommene Befreiung der englischen Kolonien von dem britischen Joch

einen ungeheuren Kulturverlust bedeuten würde. Die greuliche englische Anmaßung hat einen sehr starken Rückhalt an englischer Kulturleistung.

Wenn wir nun in diesem Kriege in weiten Kreisen den Mut gefunden haben zu dem Wahlspruch Geibels, daß an deutschem Wesen noch einmal die Welt genesen soll, so kann darin mehr liegen als verwerfliche, mit der englischen gleichwertige Anmaßung. Es kann darin die Einsicht stecken in den Zusammenhang aller Machtentfaltung mit der Förderung der Kulturmenschheit. Keine Frage, der deutsche Fleiß, die deutsche organisatorische und wirtschaftliche Energie, die deutsche wissenschaftliche und technische Schulgründlichkeit und nicht zum mindesten die deutsche physische Volkskraft, zumal wenn sie ungebrochen bleibt durch französierende Rentner- und Zweikinder-Gelüste, besitzen die inneren Ansprüche auf Weltdurchdringung, mindestens auf volle Auswirkung in der Welt. Die muß ja nicht notwendig in welterschütternden Kriegen sich durchsetzen. Aber wie auf die Dauer die vermehrte Volkszahl und wirtschaftliche Überproduktion in den engen Grenzen des jetzigen Reichs sich ausleben und auswirken kann, das ist in der Tat nicht einzusehen. Wollen die Friedensfreunde uns denn zwingen, das kräftig pulsierende Leben einschrumpfen zu lassen? Wir haben bei dieser Ausdehnungstendenz das gute Gewissen, daß sie wie unserem unberechtigten Egoismus, so auch dem Heil und Fortschritt der Kulturmenschheit entspricht.

Nun aber haben andere Nationen ähnliche Ansprüche und berechtigte Entwicklungstendenzen. Wer will z. B. Rußland mit seiner mächtig wachsenden Bevölkerung und mit der erst in den letzten Jahren erfolgreich geförderten landwirtschaftlichen und industriellen Ausnutzung seiner

Bodenschätze verdenken oder als unsittlich anrechnen, wenn es Anschluß an das den Handel beflügelnde westliche Meer verlangt? Wer kann anderseits sich aus sittlich-rechtlichen Motiven der Zertrümmerung und Aufteilung der schwächeren, kulturloseren Balkanstaaten durch die stärkeren, zukunftsvolleren widersetzen? Wenn aber eine Nation wie die serbische, manche meinen auch die türkische, auf absteigender Bahn angelangt ist und daneben eine Nation wie die bulgarische jugendfrisch emporstrebt, da werden alle Bestrebungen der Friedensfreunde und alle Haager Friedensschiedsgerichte die kämpfende Auseinandersetzung nicht aufhalten können. Es herrscht doch in diesen scheinbar so brutalen, machtpolitischen Vorgängen, auch in der militärischen Überlegenheit eine eminente Gerechtigkeit. Lassen Sie sich den Glauben daran nicht rauben durch die neuesten Erlebnisse! Daß die englische Weltherrschaft nicht so rasch an der unsrigen ihre Schranke und ihren Richter findet, spricht nicht gegen die Gleichung: Macht ist Recht, ist Sittlichkeit; denn jene hat eben als Quelle ihrer Macht die ungeheure Summe von Kulturkräften, die sie in die Welt hineingetragen hat — trotz Opium, Krieg und Sipoyaufstand! Und selbst der Gedanke an die Möglichkeit, daß Deutschland in diesem Weltringen zeitweilig nicht obsiegen, trotz seiner zweifellos ersten Angriffs- und Widerstandskraft den Kürzeren ziehen könnte, darf jene Grundanschauung nicht erschüttern. Denn wie die Unterjochung Preußens durch Napoleons Militärmacht seinen Aufstieg nicht hindern, eigentlich nur tiefer begründen konnte, so würde auch eine zeitweilige Demütigung des Deutschen Reichs seinen endgültigen Aufstieg nicht hindern können, nur tiefer begründen, solange seine Macht auf den unerschöpflichen Quellen seiner Volkskraft beruht. Schon

allein die industrielle und technische Anpassungs- und Umgruppierungsfähigkeit, die sich in diesem Krieg gezeigt hat, vor allem auch die hervorragende, auf wissenschaftlich geschulter Denkkraft beruhende Organisationsgabe läßt sich nicht mit unterdrücken; sie würde sich wieder Bahn brechen und endlich auch wieder in machtvoller Staatsgestaltung ihren Platz an der Sonne erobern. Insofern handelt es sich nun doch nicht um Sein oder Nichtsein deutscher Macht. Denn die Macht, von der wir Realpolitiker urteilen, sie sei Recht und höchstes sittliches Gut, ruht auf den tiefen Grundlagen der sittlichen Kulturkraft.

Demnächst betrachten wir aber die notwendigen Kollisionen dieser nationalen Ethik mit der persönlichen Moral.

Elfte Vorlesung.

Der Zweck heiligt die Mittel.

Die Jesuiten, deren Moral diesen Grundsatz befolgt, verstehen darunter doch etwas Edleres, als man ihnen gemeinhin zutraut. Sie meinen damit, daß die Heiligkeit des höchsten sittlichen Gutes, dem all ihr Wirken dient, dieses letzten Zweckes, der Ehre oder Verherrlichung der Kirche als des Reiches Gottes auf Erden, auch all den Mitteln, die auf diesen Zweck hin als die geeignetsten zu seiner Verwirklichung gewählt sind, ihre Heiligkeit mitteilt, sie ihrer profanen Niedrigkeit und Verwerflichkeit entkleidet und zu der Würde eines Dienstes für Gott und sein Reich erhebt. Zu diesen Mitteln gehört unter Umständen die Dissimulation, die Verschleierung, ja die Abstreitung der Wahrheit, sogar der Meineid, unter Mentalreservation geleistet, die Anstiftung zum Tyrannenmord, mindestens zum Ungehorsam gegen Gesetz und Obrigkeit, die eheliche Untreue oder doch Unaufrichtigkeit, wo sie unersetzliches Mittel ist zur Propaganda des allein seligmachenden Glaubens usf. Und wir sollen nicht bestreiten, daß der hohe, heilige Zweck, dem das jesuitische Handeln restlos untergeordnet ist, jenen an sich so verwerflichen Mitteln in der Tat einen etwas andern Charakter verleiht. Der Mann, der sie mit dieser Abzweckung anwendet, k a n n tatsächlich ein persönlich-sittlich hochstehender Charakter sein, der auch in seinem Privatleben all

jener Mittel sich enthält, ja ihrer unfähig ist. Die Straffheit und Geschlossenheit ihres zielbewußten, sich selbst völlig in den Dienst der großen Sache stellenden Wirkens ist sicher sehr viel wertvoller als die formale Korrektheit und ängstliche Unanstößigkeit vieler, die über sie zu Gericht sitzen und nichts ahnen von der enthusiastischen Aufopferung des Persönlichen für eine große Sache.

In gewissem Sinne kann man, wie es der große Züricher Dogmatiker Biedermann getan hat, diesen jesuitischen Grundsatz als die Maxime der göttlichen Weltregierung bezeichnen, wie sie doch auch in dem jetzigen Weltbrand uns vor Augen gerückt wird. Die ganze Weltgeschichte ist die Heiligung grausamster Mittel gewaltsamer Selbstdurchsetzung der Macht durch die Zwecke des Sieges des Tüchtigen, Großen, Ehrlichen über das Untüchtige, Schwächliche, über den ohnmächtigen Schein. Man müßte an dem Sinn und der Gerechtigkeit der Weltregierung verzweifeln, wenn man nicht die brutalen, grausamen, inhumanen, vernichtenden Kriegsmittel in ganz anderem, heiligem Lichte sähe durch den Glauben, daß sie wesentlich dem Zwecke der Gerechtigkeit, der Herbeiführung edlerer, menschlicherer und würdigerer Zustände durch das Übergewicht der kulturstarken Völker dienten. Es ist aber schwachmütig, wenn man Gott oder die Weltregierung zwar diese positiven Zwecke wollen läßt, die negativen Mittel aber lediglich zulassen, also sie der menschlichen Niedertracht schuld geben wollte. Nein, ebenso wie ein lebendiger göttlicher Wille mit der Erlösung der Menschen auch ihre Verstrickung in Sünde und Schuld, diese Voraussetzung der Erlösung, also auch den Mißbrauch der Willensfreiheit mitwollen muß, so kann auch ein lebendiger Weltherrschaftswille mit dem Zweck der Erziehung

des Menschengeschlechts durch Heraushebung der herrschaftsfähigen Auslese aus der Masse auch die Mittel der Niederwerfung der menschlichen Ohnmacht und Kraftlosigkeit wollen. Paulus erhebt sich zu der vollen Höhe lebendiger Gottesidee, wenn er den Satz wagt: „Er hat darum alle beschlossen unter den Unglauben und Ungehorsam, damit er sich aller erbarmte“, wobei er bei dem letzten „aller“ nicht an die Summe der Einzelnen, sondern eben an die Auslese dachte. Und so müssen wir uns stark machen, der göttlichen Majestät die Maxime zuzutrauen: „Der Zweck heiligt die Mittel.“

Das sollte vorausgeschickt werden, um dem Satze das Befremdende und Abstoßende etwas zu nehmen. Der Krieg hat uns bereits manches Grausen über negative Mittel der Machtpolitik abgewöhnt. Mancher, der in seinem Privatleben keinem Tierchen ein Haar krümmen mag, hat gejubelt über die mächtige Tatkraft, mit der der Wille zum Sieg Tausende unschuldiger Menschen zu Wasser und zu Lande, durch Torpedos und Luftbomben, hinmordet; der heilige Zweck der Behauptung und Durchsetzung staatlicher Macht hat in ihrem Gefühl die brutalen, inhumanen Mittel geheiligt. Andere, die in ihrem Privatleben die unedle Schadenfreude, den ewigen Klatsch über die Niedertracht persönlicher Gegner, die ewige Selbstberäucherung weit von sich weisen, halten in der großen Politik der Selbstbehauptung der Nation, auch in der politischen Presse, jede Gelegenheit der Anschwärzung der Feinde, des Selbstruhms der eigenen Nation und auch die grinsende Schadenfreude an immer neuen Blamagen der Gegner für unbedingt erlaubte Mittel, weil dadurch der Feind geschwächt, das eigene Volk ermutigt und gestärkt wird. Menschen von der unbedingtesten Wahrhaftigkeit in ihrem Privat-

leben verteidigen die Methode der Verschleierung der Wahrheit, wenn auch nicht ihre Verkehrung ins Gegenteil als durchaus unanstößig, weil die Nation Schaden nähme an der Wahrheit, die ihr zu stark und den Feinden ermutigend wäre. Und unserem Reichskanzler wird trotz seiner großen Erfolge während des Krieges, zumal auf dem Balkan, noch immer nicht der Sündenfall vergeben, den er am 4. August 1914 beging, als er offen und ehrlich die Verletzung des Völkerrechts durch Nichtachtung der belgischen Neutralität zugab, sie mit dem Wort: „Not bricht Eisen“ entschuldigte und spätere Sühne verhieß; er hätte, so ist das ziemlich allgemeine Urteil, statt dessen, ehe er es wußte — denn die Brüsseler Archive waren noch nicht zugänglich —, die Schuld an dem Neutralitätsbruch Belgien und England zuschieben sollen. Daß Bismarck diese Karte den Feinden nicht in ihr Spiel geliefert hätte, bezweifelt niemand. Die Ehrlichkeit und Anständigkeit dieser offenen Selbstbezichtigung widerspricht eben doch zu sehr dem heiligen Zwecke der Selbstbehauptung.

Sollten wir nun nicht etwas mehr Verständnis gewonnen haben für die pflichtmäßige Wahl auch übler Mittel für den heiligen Zweck, wie sie dem Politiker obliegt? Wir wollen uns diese Maxime an einigen klaren Fällen verdeutlichen. Es ist kein Zweifel möglich, daß zu den verwerflichsten, ekelhaftesten Menschen solche gehören, die, durch schnödes Geld bestochen, ihr Vaterland und seinen Schutz verraten, auch nicht, daß kein anständiger Mensch einen andern zu solchem schnöden Verrat anstiften würde — im Privatleben. Wer aber macht es unserer Regierung zum Vorwurf, wenn sie überall durch solche niedrige, käufliche Schurken Geheimnisse der Feinde ausspionieren läßt? Wer, der Privatdetektivs verab-

scheut und sich an sie zu wenden wie Selbstbesudelung ablehnt, verdenkt es der Regierung, wenn sie, um dem Verbrecher auf die Spur zu kommen, die traurigsten Menschen benutzt? Die Politik ist, wie H. Scholz richtig bemerkt, überall, wo nicht besondere Umstände hinzukommen, auf den Grundton des Argwohns und Mißtrauens gestimmt und bedient sich in der Konsequenz dieses Ansatzes eines systematischen Kundschafterdienstes, der durch die offiziellen Freundschaftsbeteuerungen nur noch widerwärtiger wird. — Es ist weiter kein Zweifel möglich, daß zu den Grundlagen alles gesitteten Zusammenlebens der Verlaß auf Treu und Glauben gehört, auf Vertragstreue und Ehrlichkeit in Bündnissen. Wer aber kann es mißbilligen, wenn Bismarck sagt: „Keine große Nation wird je zu bewegen sein, ihr Bestehen auf dem Altar der Vertragstreue zu opfern, wenn sie gezwungen ist, zwischen beiden zu wählen?“ Wer hat es ihm verdacht, wenn er mitten im Frieden, wo der deutsche Bund noch bestand, alles aufbot, um Österreich in die Zwangslage zu versetzen, Preußen den Krieg zu erklären? Der heilige Zweck des deutschen Berufs Preußens heiligte die Mittel seiner verschlagenen Diplomatie. Wer hat Anstoß daran genommen, daß er neben dem Dreibund mit Österreich und Italien her, diesen Bundesgenossen verheimlicht, einen Rückversicherungsvertrag mit Rußland schloß, der erst 1889 bekannt wurde? Wer hat dem großen König seinen Vertragsbruch Frankreich gegenüber zur Schmach gerechnet? Man spricht viel von Vertrags- und Bündnistreue und empört sich über die Perfidie Italiens; aber man hält doch den Staatsmann von dieser Treue dispensiert, sobald der heilige Zweck der Selbstbehauptung diese Treue zum Verrat am Vaterland stempelt. Das gilt nun aber auch

von der Vertragstreue im innern Leben der Nation: Während es das sicherste Zeichen mangelnder staatsmännischer Veranlagung unseres alten Kaisers war, daß ihm das jahrelange verfassungswidrige Regieren ohne vom Parlament votiertes Budget furchtbar zu schaffen machte und 1867 wieder die Nachsuchung der Indemnität für diese Verfassungsverletzung entsetzlich war, beweist nichts Bismarcks politisches Genie unwiderleglicher als der sichere Mut, womit er im Blick auf den heiligen Zweck, die Wehrfähigkeit und Macht des Staates zur Erfüllung seines deutschen Berufes, den Konflikt mit der Verfassung auf sich nahm, sobald aber der Zweck erreicht und das verfassungswidrige Fortregieren zwecklos geworden war, ebenso kaltblütig die Indemnität für ein Verfahren nachsuchte, das er für unvermeidlich hielt.

Was ist der ganze vielbeklagte „Kuhhandel“ anderes als die Anwendung der jesuitischen Maxime auf den Verkehr mit den politischen Parteien? Da werden ideale Güter in Tausch gegeben für höchst realen Machtzuwachs, z. B. die klare und feste Abgrenzung zwischen staatlicher und kirchlicher Hoheit über Schule und Bildungswesen für die Unterstützung der Wirtschaftspolitik durch das Zentrum und die Polen. Man kann sich über solchen, wie man sagt, charakterlosen Kuhhandel mächtig aufregen wie seinerzeit bei der Karolinenfrage über die Übertragung des Schiedsgerichts an den Papst. Aber man muß sich dabei auf das warnende Wort Bismarcks besinnen: wer ihm Gewissenlosigkeit vorwerfe, solle zuerst einmal sein Gewissen auf diesem Gebiet erproben. Es ist eben nichts anderes als die notgedrungene Anwendung des Grundsatzes: der Zweck, die Sicherung der Machtgrundlage des Staats nach innen wie nach außen, muß

auch die unerfreulichsten Mittel heiligen. Es wird augenblicklich ein solcher Kuhhandel getrieben mit dem preußischen Wahlrecht, das als Corpus vile hin und her verhandelt wird; aber wer wird leugnen wollen, daß eine prinzipielle, „charaktervolle“ Behandlung dieser gewiß idealen Frage sich mit dem Pflichtgefühl des Staatsmannes nicht vertragen würde, der für die tunlichste Aufrechterhaltung des Burgfriedens, der Gemeinbürgschaft verantwortlich ist?

Es wird in der Literatur hin und her gestritten über die Berechtigung, ja sogar über die Notwendigkeit der diplomatischen Lüge und Verschlagenheit. Aber wir hätten unser heutiges Reich nicht, wenn Bismarck nicht darin Meister gewesen wäre. Man denke daran, wie er während des 66er Kriegs Napoleon vom Eingreifen zurückgehalten hat durch Vorspieglung einer nie ernst gemeinten Entschädigung durch linksrheinisches Gebiet! Auch dem Herzog von Augustenburg gegenüber bedurften die gewählten Mittel, um ihm die angestammten Herzogtümer zu entziehen, sicher der Heiligung durch den Zweck, den Erwerb Kiels für Preußen-Deutschland. Man denke wiederum daran, wie er aus der Chamade eine Fanfare gemacht hat bei der Emser Depesche, d. h. ein harmloses Klagelied zu einer den Krieg herbeiführenden Anklage verdichtet hat! Man sollte doch endlich aufhören, die Wahrhaftigkeit, die privatmoralische und privatrechtliche Unanstößigkeit dieser unser Reich mit begründenden Mittel zu verfechten. Nie war der eiserne Kanzler größer und verdienstvoller, als da er seine im Grunde grandios wahrhafte und gerade Natur den Staatsnotwendigkeiten aufopferte. Den Zweck fest im Auge, stets auf dem Anstand mit Luchsaugen die Gelegenheiten erspähend, hat er sich nie gesträubt, die zweckgemäßen Mittel zu verwenden.

Noch auf einen Punkt muß hingewiesen werden: die große Maxime der Kantschen Ethik, daß Persönlichkeiten nie bloß als Mittel, immer zugleich als Selbstzweck zu verwenden sind, muß der Staatserhaltung aufgeopfert werden. Was vielen an Bismarck so überaus zuwider war, die Ausnutzung und achtlose Wegwerfung von Persönlichkeiten nach ihrem Gebrauch, wie er sie Harry Arnim, Camphausen, Falk und vielen andern gegenüber bewiesen, die rücksichtslose Bekämpfung der Gegner seiner großen, zusammenhängenden Gesamtpolitik, der Vincke, Lasker, Eugen Richter, Windthorst, Geffcken, Roggenbach, die an die Wand zu drücken, moralisch wie politisch unmöglich zu machen, ihm nicht die geringste Not bereitete, das unbarmherzige Spiel mit den Parteien, deren Überzeugungstreue ihm nur als eitle Selbstdurchsetzung galt — dies ganze ränkevolle Spiel mit den Persönlichkeiten darf nicht nur auf das Konto seines Privatcharakters, seiner Anlage zum „märkischen Raubritter", geschrieben werden; es steckt darin auch die größte Tugend des Politikers, Personen lediglich als Schachfiguren hin und her zu schieben auf dem Schachbrett der Staatsgeschäfte. Was uns jugendliche Verfechter persönlicher Freiheit und Würde oft in äußerste Entrüstung versetzte, war tatsächlich aus dem Bereich persönlicher Gehässigkeit und Intrige gehoben durch den heiligen Zweck, dem dies große Wirken restlos galt. In der Tat kann man zweifeln, ob nicht gerade diese souveräne spielende Energie, womit der spätere Bismarck Personen und Parteien, Grundsätze und Methoden in die Pfanne warf, um nur dem Reich diejenigen soliden Machtgrundlagen zu schaffen, die Unabhängigkeit der Wehr- und Nährmacht, deren wir uns heute erfreuen, noch bewundernswerter ist als seine gran-

diose Entschlossenheit in der Herbeiführung der großen Krisen. Jeder Staatsmann eines großen Staates, ja jeder Führer einer großen Partei im Staate muß etwas von dieser über die Persönlichkeit kalt wegschreitenden Sachlichkeit besitzen, die alles zu opfern bereit ist für die Erfordernisse der Macht und des Wachstums des Staates bezw. der Staatspartei.

Wer aber zu all diesen Aufopferungen persönlicher, innerlicher Werte zu zartbesaitet, zu fein organisiert ist, der lasse seine Hand vom politischen Gewerbe! Aber er lerne auch erkennen, daß er sich auf diesem Gebiete des Urteils zu enthalten hat! Das schnelle, hoheitsvolle Aburteilen, das heutzutage sich übt an den Verdikten über die Grey, Asquith, Lloyd George, über die Salandra und Sonnino, über die Wilson und Venizelos, mutet solche, die Bismarcks Politik tiefer nachgegangen sind, als Klugheit der Kinder, ja reine Torheit an; die Rückanwendung solcher Verleugnung alles politischen, sachlichen Urteils auf unsre eigene Politik würde aber die Fundamente unseres Staatslebens erschüttern. Daraus entsteht nämlich die Parole einer Übertragung der diplomatischen Entscheidungen, auch über Krieg und Frieden, aus den Heimlichkeiten der Kabinette in die Öffentlichkeit der Parlamente oder gar in die Prunksäle des Haager Friedenspalastes. Wer sich noch nicht darüber klar geworden ist, daß dann eine verhängnisvolle Umstülpung des Grundsatzes: „Der Zweck heiligt die Mittel“ zu dem andern: „Die Mittel heiligen den Zweck“ eintreten würde, der hat die Geschichte der Begründung des Deutschen Reichs nicht studiert. Denn im Frankfurter Parlament dachten die großen Idealisten und Ideologen wesentlich nur an die Mittel des neuen Staatslebens, an Bürgerfreiheit, Pressefreiheit, Versammlungs-

freiheit, Gewerbefreiheit; der letzte Zweck, die Macht und Sicherheit, die innere Geschlossenheit und Unabhängigkeit des Staats, verloren sie aus dem Sinn. So verloren denn alle jene idealen, heiligen Mittel ihren Sinn für die Staatswirklichkeit. Für Bismarck waren diese großen Ideen nur Mittel und ihre Verwirklichung Zweckmäßigkeitsfrage, abhängig von der Erreichbarkeit des letzten Zweckes, der Vollendung des Staates des großen Fritz. Am Ende aber war auch die Verwirklichung jener Ideen viel eher garantiert durch die Erreichung des realen Zwecks. Wäre die Entwicklung, insbesondere die Entscheidung über den Krieg mit Dänemark, Österreich, Frankreich der Volksvertretung und Volksabstimmung überlassen, dann wären wir allerdings der blutigen Kriege ledig geblieben, aber auch nie aus der Misere des preußisch-österreichischen Dualismus herausgekommen. Hören wir jetzt auf die Friedensfreunde und ihre Forderung einer völlig offenen, restlos ehrlichen Volkspolitik, die ja nie das ultimum refugium, den Krieg, billigen würde — in Italien hat freilich die Gasse das Kabinett dazu gezwungen! —, so würden wir allerdings aus dem Geltungsbereich des jesuitischen Grundsatzes herauskommen, aber auch zur Aufopferung der heiligen Staatszwecke für die ideologischen Träumereien einer idealen Welt gelangen.

Eine gewisse Grundsatzlosigkeit gehört unbedingt zur Ausübung der Politik. Wer sich festlegt auf Grundsätze, die er unentwegt verfolgt, der kann wohl eine Opposition führen, nie einen Staat leiten. So haben wir denn auch immer wieder Enttäuschungen erlebt, sobald Parteiführer in die Regierung berufen wurden: sie wurden farblos, stellten die Grundsätze zurück hinter reale Machtfragen und schlossen Kompromisse, durch

die alle Reinheit und Reinlichkeit des politischen Denkens verloren ging. So war auch Bismarcks unausgesetzter, rücksichtsloser Kampf gegen den unentwegten Richter als gegen einen unverantwortlichen Diener selbstbeliebter Zwecke, während Bismarck sich gebunden erklärte an den Dienst der Staatsnotwendigkeiten, von größter typischer Bedeutung: der Charakter eines Politikers ist ganz nur zu suchen in der steten Orientierung aller Mittel und Wege an dem Staatszweck, in der unerbittlichen Aufopferung aller Lieblingsideen, ja selbst sittlichen Ideale für die harten, sachlichen Notwendigkeiten der Existenz und Durchsetzung der Staatsmacht. Wer die Größe solcher unpersönlichen Sachlichkeit, solcher Zurückstellung aller persönlichen Ideale hinter den realen Staatszweck nicht empfindet, der ist nicht befähigt zur Beurteilung von Staatsmännern. Der wird prädisponiert sein für Urteile, wie sie Cavour erleben mußte: „Ich weiß nicht einmal, ob ich mich noch zu den Ehrenmännern zählen darf, weil ich die Einheit meines Vaterlandes gründete.“ Der wird prädisponiert sein für „den antipolitischen Enthusiasmus eines Tolstoi, der alles staatliche Leben zertrümmert“. (Scholz.) Man kann aber an den Staat nicht die Zumutung völlig reiner, idealer Mittel stellen, ohne ihn selber aufzuheben. „Tolstoi hat richtig gesehen, daß der Staat die Zwecke, die der humanistische Idealismus vorschreibt, gar nicht erfüllen kann, ohne sich selber preiszugeben. Und Tolstoi war wenigstens so konsequent, nicht das Unmögliche zu verlangen; er führte die ganze Betrachtung zum Ziel, indem er die Abschaffung des Staates verlangte, um der Menschheitszwecke willen.“

Sollte die Begeisterung für die Tolstoische anarchistische Konsequenzmacherei, die übrigens durchaus auf dem Boden

des russischen Pseudostaates gewachsen ist, nicht heutzutage allgemein der folgsamen Einsicht in die Forderungen der Wirklichkeit gewichen sein? Wer möchte noch die Notwendigkeit staatlicher Macht und Souveränität leugnen? Nun dann muß man aber auch weitergehen und der weichlichen, träumerischen Ideologie von einem lauter ideale Zwecke mit lauter idealen Mitteln erstrebenden Volksstaat entschlossen den Abschied geben. Wir leben in einer rauhen Wirklichkeit voll harter Notwendigkeiten; wir müssen uns behaupten und durchschlagen durch eine Welt voll unvereinbarer, gegensätzlicher Selbstbehauptungen; wir können auch im inneren Leben des Staates nicht den idealen Geboten einer reinlichen, durchaus sich selbst getreuen Idealität folgen, wollen wir das Feld nicht den rohen Instinkten der Masse überlassen; es geht für den, dem der Zweck des Staates, die Aufrechterhaltung und Durchsetzung des Volksganzen und der Gerechtigkeit, wirklich heilig, weil die Voraussetzung alles menschenwürdigen Zusammenlebens ist, nicht ohne an sich unheilige Mittel ab, ohne stete Kompromisse mit den Unzulänglichkeiten und niedrigen Instinkten der Masse, des Durchschnitts. Wir aber hoffen, daß diese stahlharte, unbarmherzige Zeit die Zahl derer mehren wird, die im starken Gefühl der heiligen Notwendigkeiten des Staates als höchsten irdischen Zweckes sich wappnen gegen die schwachmütigen Anfechtungen von seiten einer weichen und selbstgefälligen Träumerei von einer idealen Menschheit, die auf lauter offenen, ehrlichen Wegen und mit lauter reinen, ehrlichen Mitteln ein Friedensreich aufbaut. Da würden dann die Schwachen und Weichen und Schlappen die Kraftvollen und Energischen und Herrschaftlichen niederhalten und einen Menschentypus erzeugen von jener Lebensschwäche und selbstgefäl-

ligen Torheit, wie wir sie an Tolstois Gestalten beobachten. Darum: Entweder — Oder, Staat oder Anarchie! Wenn Staat, dann auch stahlharte, unerbittliche Entschlossenheit zur Durchführung der jesuitischen Maxime: „Der Zweck heiligt die Mittel."

Aber nähern wir uns damit nicht jener moralfreien Politik, die Scholz sehr richtig so charakterisiert hat: „Man hat den Konflikt von Politik und Moral dadurch wegzuschaffen versucht, daß man erklärt hat, die Politik sei überhaupt einer moralischen Würdigung nicht fähig. Es sei ein Übergriff der Moral und ein Mißverständnis in bezug auf sich selbst, wenn sie ihre Maßstäbe auf das politische Handeln ausdehne. Eine Politik sei entweder gut oder schlecht, zweckmäßig oder verkehrt, großzügig oder kleinmeisterlich, kraftvoll oder schwächlich, entschieden oder unentschlossen; aber sie sei nicht gut oder böse. Denn sie sei lediglich Mittel zum Zweck; die Zwecke aber seien dem Politiker nicht freigestellt, sondern aufgedrängt. Also sei die Politik lediglich nach ihrer Tauglichkeit zu beurteilen."

Wir fragen also weiter: Gibt es nur unmoralische Politik?

Zwölfte Vorlesung.

Die Moralität der Politik.

Wir können dies Problem am besten in einer Auseinandersetzung mit H. Scholz erörtern. Er nimmt seinerseits wieder Bezug auf Treitschke, und beide sind darin einig, daß sie nicht von einer niederen, sondern von einer höheren Moral der Politik geredet wissen wollen.

Scholz beginnt seine Erörterungen mit dem Zugeständnis der außerordentlichen Unfreiheit der Politik in bezug auf ihre Zwecksetzungen. Das sei ein höchst bedeutsames Moment für die richtige Beurteilung politischer Handlungen. Ein Staatsmann sei nichts weniger als ein Freiherr, der sich seine Ziele beliebig stecken kann, so wie sie ihm am bequemsten sind. „Mehr als irgendein anderer Mensch wird er gewollt, wo er äußerlich zu wollen scheint. Diesen Konflikt zwischen Wollen und Gewolltwerden haben alle großen Staatsmänner empfunden." Darum sei an ihnen auch durchgängig — auch Bismarck beweist es — ein Zug von Melancholie zu entdecken. Jedoch ist durch dies Vorgeschriebensein der Ziele noch kein rein mechanischer Zwang, keine Entlastung von moralischer Verantwortung gesetzt. Dafür beruft sich Scholz auf die elementare Einmütigkeit, mit der alle kämpfenden Staaten heute ihr sittliches Recht zum Kriege verfechten. Es bedarf also die Politik nach allgemeinster Überzeugung der Rechtfertigung vor dem Richterstuhl der Moral.

Das kann aber nach Scholz' Überzeugung, die ich durchaus teile, weder so geschehen, daß man die moralische Entrüstung über die brutale Immoralität des Staatsegoismus durch die moralische Abrüstung ersetzt, die auch die private Moral von bloßer Selbstbehauptung, von Egoismus und Eudämonismus beherrscht sein läßt, noch so, daß man den nationalen Egoismus durch den kosmopolitischen Idealismus ersetzt, der an die Stelle des Weltmachthungers das ernste, ehrliche Wirken für die Menschheitszwecke stellt. Die Lösung kann nur liegen in einer scharfen Unterscheidung der staatlichen von der Einzelmoral. Diese Unterscheidung darf aber nicht, wie Christensen in seiner Schrift „Politik und Massenmoral" will, auf die von Massen- und Einzelmoral reduziert werden, die sich wie unentwickelte und entwickeltere Moral gegenüberstehen; dann könnte man hoffen, daß die politische allmählich die Einzelmoral einholt. Nun sind gewiß die sogen. nationalen Instinkte, diese Masseninstinkte eine Macht, mit der jede Realpolitik rechnen muß. Aber die Art, wie in Italien die Instinkte der Massenmoral von der Gasse her den Staatsmännern sich aufdrängten, spricht doch nur für deren politische Unfähigkeit oder Unehrlichkeit. Tatsächlich handelt auch die korrupteste Politik unter dem Druck der Masseninstinkte nur, wenn sie ihrem schlechten Gewissen einen Rückhalt geben will. Wie gefährlich diese Spekulation auf die Masse ist, bedarf keiner weiteren Ausführung. Der von uns mitvertretene Staatsbegriff Treitschkes, der vom Staat als höchstem sittlichem Gut, als Inbegriff und Kraftquelle der Volkskräfte und Volksinteressen, lehnt die Gleichsetzung von politischer mit Massenmoral ab. Er ruht eben nicht auf dem mechanisch-quantitativen, sondern auf einem dynamisch-

organischen Volksbegriff. Er fordert die Durchsetzung der Volksinteressen durch Anspannung der Volkskräfte. Damit ist dem vulgären Egoismus und Eudämonismus der Boden entzogen. „Der Staat“, sagt Treitschke, „als eine große Anstalt zur Erziehung des Menschengeschlechts muß notwendig unter dem Sittengesetz stehen.“ Die Anspannung der Volkskräfte ist eine sittliche Tat; so ist auch der Wille, diesem inneren Kraftbesitz die entsprechende Anerkennung nach außen zu verschaffen, ebenfalls ein sittlicher Wille. „Und zwar ein so unzweifelhaft sittlicher Wille, daß es dem Staate erlaubt sein muß, ihm mit allen erdenklichen Mitteln zu dienen, die einen vollen Gewinn versprechen.“

Darin mit Scholz einig, kann ich ihm doch in der weiteren Behauptung nicht folgen, daß die Lüge als etwas an und für sich schlechthin Unreelles zu diesen Mitteln nicht gehören dürfe. Es ist doch nicht zutreffend, daß es bei der Bewertung der politischen Mittel wesentlich darauf ankommt, ob der Zweck die Schaffung von Tatsachen oder die Verdrehung der Tatsachen ist. Es klingt ja sehr überzeugend: „Jede auf die Schaffung von Tatsachen bedachte Politik ist grundsätzlich eine ehrliche Politik; denn sie geht auf das Reelle. Jede auf Verdrehung der Tatsachen eingestellte Politik ist grundsätzlich eine unehrliche Politik; denn sie verharrt im Unreellen und bedient sich desselben nicht nur als eines unausweichlichen Mittels, um in den Besitz des Reellen zu kommen. Dies ist der tiefere, sachliche Grund, warum wir die Lüge so ganz anders empfinden als den systematischen Kundschaftsdienst. Dieser ist bis auf weiteres ein unerläßliches Mittel, um in den Besitz von Tatsachen zu gelangen; die Lüge dagegen ist ein Versuch, die wirklichen Tatsachen abzuschütteln und das poli-

tische Handeln grundsätzlich auf die Basis der Falschmünzerei zu stellen." Aber ist das nicht ein reiner Popanz: eine lediglich auf Verdrehung der Tatsachen ausgehende Politik? Weder Machiavelli noch Metternich noch Napoleon, geschweige denn Lloyd George oder Edward Grey haben solche reine Falschmünzerei betrieben, und Bismarck hat die Lüge, die Dissimulation, die Vortäuschung in den Dienst der reellsten Zwecke gestellt. Der Unterschied von Verdrehung der Tatsachen, Erfindung falscher Tatsachen und Verschleierung der Tatsachen ist ein fließender. Niemand wird leugnen, daß die offenbare Verschleierung ungünstiger Tatsachen, wie wir sie nach der Marneschlacht geübt, ein unentbehrliches Mittel der durchaus auf reelle Zwecke der Selbstbehauptung gerichteten deutschen Politik war. Seien wir dankbar, daß unsere Staatsmänner nicht wie die englischen die ungünstige Kriegslage zu direkten Lügen nötigte behufs Aufrechterhaltung des Kriegsmutes! Daß die Feinde aber das Mittel der Lüge systematisch angewandt und eine grundsätzlich unehrliche Politik getrieben, läßt sich nicht erweisen.

Viel mehr als mit diesen pathetischen Sätzen bin ich mit dem einverstanden, was Scholz in der Anmerkung dazu sagt: „Die Ehrlichkeit oder Unehrlichkeit einer Politik ist nicht sowohl an dem Charakter ihrer Mittel als vielmehr an der Beschaffenheit ihrer Grundlage zu messen. Auch die ehrlichste Politik bedient sich notgedrungen fragwürdiger Mittel; aber sie fußt auf reellen Grundlagen. Die unehrliche tut das nicht. Das ist der durchschlagende Unterschied." Scholz begründet diesen Satz allgemeiner, indem er auch für den Privatmenschen die Rechtschaffenheit der Charakterbasis von der Korrektheit der einzelnen Handlungen unterscheidet und beide

relativ unabhängig von einander sein läßt. „Ist der Boden recht beschaffen, so ist es voraussichtlich auch der Mensch, selbst wenn seine Handlungen, einzeln betrachtet, noch so viel Anlaß zu Ausstellungen geben.“ So wird denn auch ein jeder Staatsmann, dem alles und alles an der Entwicklung und Sicherung der Volkskraft gelegen ist, auch wenn er einmal oder öfters das Mittel der Lüge anwendet, als ein reeller und sittlich hochstehender zu achten sein. Wer, selbstlos und restlos dem Dienst hingegeben, an der Größe seines Vaterlands arbeitet, wer sich verzehrt in solchem Dienst, der ist einfach ein sittlicher Charakter, ob man noch so viele sittliche Inkorrektheiten an ihm zu rügen weiß. Es gibt in solchem Dienst tragische Konflikte zwischen der Privatmoral und den Staatsnotwendigkeiten. Aber wer im gegebenen Falle die erstere der letzteren aufopfert, der darf nicht mit überlegener Moralität verurteilt werden. Bismarck war wie der große König von höchster persönlicher Wahrhaftigkeit, weil von ungeheurem Wagemut und Verantwortungsmut. Wenn solche wahrhaftige Menschen im Dienst neben massiver Offenheit List, Tücke, Schlauheit, Verschlagenheit anwenden und wiederum, zur Überrumplung der an die Lüge gewöhnten kleinen Diplomaten, offen heraussagen, was sie wollen, dann wird ihr sittlicher Charakter durch die Lüge nicht befleckt. Treitschke betont mit Recht den unermeßlichen Unterschied zwischen dem gewissenlosen Spekulanten auf der Börse, der bei seiner Lüge nur an den eigenen Geldbeutel denkt, und dem Diplomaten, der an sein Vaterland denkt, wenn er sich bei einer politischen Verhandlung eine Verdunklung des Tatbestandes zuschulden kommen läßt. Und Bismarck hat es oft betont, daß nicht in den Lügen die nächste sittliche Gefahr für den Diplomaten

liegt, sondern in der geistigen Verflachung des eleganten Salonlebens. Übrigens ist „die Diplomatie nur ein Teil der Staatsgewalt; die Stoßkraft und Schlagfertigkeit der Nation ist ihr eigentlicher Kern und zugleich die Substanz, die der diplomatischen Arbeit erst Nachdruck verleiht. Und da hilft alle Lüge und Verschleierung nichts; da hilft nur reelle Macht. Und so wird auch die Lüge im politischen System des wirklichen Staatsmanns nur eine vorübergehende Rolle spielen; die Grundlage und das Ziel ist reell. Damit ist die ganze Politik moralisch“.

Diesen Satz führt Treitschke famos aus. Er meint, es könne keinen sittlicheren Beruf geben als den des Staatsmannes, der mit eigener Verantwortlichkeit den Staat durch Fährnisse leitet. „Mit seiner persönlichen Empfindung ganz aufzugehen in einem Volk, das ist doch eine der höchsten und schwersten sittlichen Aufgaben, die einem Menschen gestellt werden können. Man soll hier nicht die tragische Schuld, die an großen Männern haftet, verkleinern und vertuschen wollen; man soll aber auch große Staatsmänner nicht mit den Augen des Advokaten betrachten. Die Philisterei, die in Deutschland seit dem 30jährigen Kriege und seinem Elend eingezogen ist, wirkt bei uns immer noch nach. Der Staatsmann hat nicht das Recht, sich die Hände zu wärmen an den rauchenden Trümmern seines Vaterlandes mit dem behaglichen Selbstlob: ich habe nie gelogen.“

Der Staat würde sich selbst widersprechen, wenn er sich andere als sittliche Zwecke setzte, betont Treitschke an einem anderen Ort. Die grundsätzlich unsittliche Politik der nackten und rohen Ländergier, eine solche bloße Eroberungspolitik, wie sie Napoleon I. trieb, ist im höchsten Grade unpolitisch; denn sie zerstört auf die Dauer ihre

eigenen Werkzeuge. Wie die napoleonische Politik durch sittliche Verwilderung ihrer Organe sich selbst das Grab grub, so hat die Eroberungspolitik unseres alten deutschen Kaisertums durch Anmaßung des Besitzes von Ländern, die sich dem nationalen Staat als lebendige Glieder nicht einfügen ließen, einen ungeheuren Mißgriff getan; so ist auch die gewaltsame Unterdrückung des religiösen Lebens der Untertanen ein Schlag gegen das Mark des Volkes und darum ebenso unpolitisch wie unmoralisch. „So unterliegt auch der Staat überall Gesetzen seines sittlichen Wesens, die er nicht ungestraft verletzen darf."

Aber der Staat hat sein eigenes sittliches Wesen, eben Macht, nach innen und außen zu behaupten. „Die Moral muß politischer werden, wenn die Politik moralischer werden soll, d. h. es müssen die Moralisten erst erkennen, daß man das sittliche Urteil über den Staat aus der Natur und den Lebenszwecken des Staates und nicht des einzelnen Menschen schöpfen muß. Dann wird ihnen auch das politische Leben unendlich menschlicher und sittlicher erscheinen." Dann wird ihnen auch mehr und mehr als Grundtugend des Staatsmannes eine Eigenschaft bewußt werden, die wir sonst moralisch indifferent finden: Klugheit. Neben eiserner Nervenstärke, die imstande ist, die vielen Konflikte, in die sie führt, auszuhalten, verlangt die Politik große Intelligenz. „Klugheit ist für den Staatsmann, auf dessen Schultern das Schicksal von Millionen ruht, nicht nur eine intellektuelle, sondern eine moralische Tugend. Er soll die Dinge übersehen können, wie sie wirklich sind; und wenn er dies nicht kann, soll er seine plumpen Hände lassen von den Sachen, die er nicht versteht." „Jeder Fehler im Denken, jeder Mangel an Überblick, jedes voreilige

Versprechen, jeder vorschnelle Entschluß rückt in das sittliche Schuldbuch ein." „Die Politik ist keineswegs von der Moralität dispensiert, sie steht nur ganz anders zur Moralität als das Handeln des Einzelnen." „Der sittliche Maßstab einer Politik ist die ihr innewohnende Sachlichkeit, mit andren Worten die Sicherheit, mit der sie das Richtige trifft." Bismarck nannte es wohl das rechte Augenmaß. Das ist wie der Takt ein angebornes Treffvermögen, das sich nicht nach Regeln zergliedern noch anerziehen läßt, wohl aber durch reges Verantwortungsgefühl immer neu erworben werden muß und kann. Und so hat Scholz gewiß recht: die einleuchtende Entfaltung höchster intellektueller und Willenskraft ist das Sittliche in der Politik, ihre ungenügende Entwicklung die eigentliche Quelle des Unmoralischen in ihr. Dazu gehört Leichtsinn, Unsachlichkeit, eitle Selbstbespieglung, kleinliche Rachsucht, oberflächliche Orientierung, voreiliger Urteilsabschluß. Es ist so, wie der alte Garve in seiner schönen Abhandlung über „Verbindung der Moral mit der Politik" 1788 schrieb, „daß die Größe der Nationalgegenstände, mit welchen der Regent zu tun hat, und der Umfang des Nutzens oder Schadens, welcher aus seinen Entschlüssen zu erwarten ist, ihn zu Ausnahmen von der Regel berechtigen können, zu welchen derjenige nicht berechtigt ist, dessen Wirksamkeit in der engeren Sphäre des Privatlebens eingeschlossen ist".

Darum kann ich nur Scholz völlig zustimmen: „Dieser Gesichtspunkt ist für die sittliche Beurteilung staatlicher Handlungen von erheblichster Wichtigkeit. Die Tragweite dessen, was eine Regierung tut oder unterläßt, ist so ungeheuer groß, daß die Maßstäbe des persönlichen Lebens hier einfach versagen. Nicht so, als ob diese Maßstäbe für

den Politiker überhaupt nicht in Frage kämen, aber doch so, daß sie sich den größeren und anders gearteten Maßstäben des politischen Handelns unterzuordnen haben.“ Ich habe deshalb nie Rümelin beipflichten können, der das Problem so formuliert: Der Staatsmann könne nicht in zwei Menschen zerlegt werden, von denen der Nichtpolitiker ein Gewissen hätte, der Politiker aber nicht. Das setzt eben, wie auch Scholz entgegnet, voraus, daß lediglich das an den Maßstäben des persönlichen Lebens orientierte Handeln ein sittliches Handeln sei. Vielmehr ist Scholz darin wärmstens beizupflichten: „Ein Staatsmann beschädigt sein Gewissen nicht dadurch, daß er als Staatsmann anders handelt, als er als Privatmann oder als Mensch gehandelt haben würde; sondern er vertieft das Verständnis des Sittlichen, indem er den Moralphilosophen korrigiert, der in einseitiger Beschränkung die Prinzipien der individuellen Moral mit den Maßstäben des Sittlichen überhaupt verwechselt.“ Das ist die ganz genaue Durchführung des Treitschkeschen Leitmotivs: die Politik wird moralischer, wenn erst die Moral politischer wird.

Und sehr richtig führt Scholz das weiter so aus: „Der bekannte Satz, daß die Politik den Charakter verdirbt, gilt ernstlich nur von der Parteipolitik, die die Solidität eines Menschen oder einer Sache aus Machtinstinkten und Rechthaberei an der bekannten Gesinnungstüchtigkeit mißt. Er gilt aber glücklicherweise nicht oder doch nicht ohne großartige Ausnahmen von dem eigentlich staatlichen Handeln. Gewöhnlich besteht der Charakterbruch, den man großen Politikern nachsagt, darin, daß sie als Staatsmänner anders handeln als vor ihrem Eintritt in die Regierung, — das heißt aber darin, daß sie den Charakter

haben, auch gegen den Willen der Dilettanten zu tun, was ihres Amtes ist."

Freilich zeigt ein tieferes Eindringen in Bismarcks inneres Leben, daß die Stahlhärte und Erbarmungslosigkeit der politischen Sachlichkeit auch auf das persönliche Leben abkühlend und verhärtend, vereinsamend und verarmend zurückwirkt. Dies tragische Opfer des großen Pflichthandelns aber hebt den entscheidend richtigen Satz Scholz' nicht auf: „Das persönliche Leben in Ehren; aber es ist nicht das ganze Leben. Wer für das öffentliche Leben verantwortlich ist, muß auch Machtbefugnisse haben, an die der einzelne nicht heranreicht, und Gewaltmittel anwenden dürfen, die dem einzelnen nicht zustehen." Man denke nur an den schon öfters behandelten Tatbestand des fundamentalen Unterschieds zwischen staatlicher und Einzelexistenz, daß nämlich „der Staat nie Unrecht leiden wollen kann, weil er, indem er Unrecht leidet, zugleich das höchste Unrecht begeht, die Sünde wider die Gerechtigkeit, deren Schutz ihm als höchstes anvertraut ist".

So muß er aber auch Recht verletzen dürfen, um höheres Recht zu schaffen und zu behaupten; er muß z. B., um sein sittliches, substantielles Recht auf weitere Ausdehnung seiner Macht durchzusetzen, sogen. wohlerworbene d. h. überlieferte Rechte anderer zu kürzen den Mut haben. Es muß mit aller Bestimmtheit Scholz beigepflichtet werden: Personen, die niemals in die Lage gekommen sind, ein gewisses Unrecht zu tun, um das unzweifelhafte Rechte zu erfüllen, sind nicht befugt zu erklären: sittlich sein heiße nie unrecht tun. Der Staat hat vielmehr Recht und Pflicht, wenn es sein muß — das hat er gewissenhaft festzustellen —, das formale Recht zu verletzen, um das substantielle zu schützen. Treitschke hat durchaus richtig

festgestellt, daß es sich bei Vertragsbrüchen und Eroberungen gar nicht um einen Konflikt zwischen Politik und Moral handle, sondern um einen Konflikt zwischen Politik und positivem Recht, der innerhalb der moralischen Sphäre liegt. Und Scholz führt das richtig weiter aus: „Das heißt nicht, mit Verträgen spielen; es heißt nur, nicht an Verträgen scheitern, wenn es gilt, das bedrohte Staatsschiff durch eine feindliche Blokade hindurchsteuern. Verträge sind heilig, solange die Bedingungen, unter denen sie geschaffen sind, fortbestehen. Geraten diese Bedingungen ins Wanken, so wanken die Verträge mit, und es ist nicht Treubruch, sondern Wille zur Klarheit, zur Klarheit über das Wirkliche, der dann aus zerbrochenen Verträgen spricht.“

Und so kann ich nur voll dem Leitsatz zustimmen: „Es heißt, die Sittlichkeit materialisieren, wenn man sie mit einer gewissen Art von Rechtlichkeit ohne weiteres identifiziert.“ Es ist so, daß in gewissem Sinn der Handelnde immer gewissenlos ist, weil er sich zu einem Handeln entschließen muß, das eine von zwei sittlichen Pflichten vernachlässigt. Goethe sagt in Gedanken an das Stückwerk unseres sittlichen Handelns, das nie über jeden Einwand, jedes Bedenken hinausliegen kann: „Der Handelnde ist immer gewissenlos; es hat niemand Gewissen als der Betrachtende.“ Der Privatmensch kann sich ja in Zweifelsfällen des Handelns enthalten; der Politiker muß da gerade zugreifen und, die krankhafte Hypertrophie des Gewissens, die Hamletsche tatertötende Gewissenhaftigkeit oder besser Skrupulosität als sittliche Ohnmacht verwerfend, von zwei sittlichen Möglichkeiten diejenige ergreifen, die die Sittlichkeit des Staates als Macht und Hort der Gerechtigkeit erfordert.

So werden wir immer wieder zu der Einsicht gedrängt, daß das Handeln des Politikers einen ganz anderen sittlichen Maßstab erfordert als das des Privatmannes, nämlich ein durch strengen Wirklichkeitssinn gestähltes Pflichtbewußtsein. Es muß ideologische Forderungen eines sittlichen Idealismus mit seinem Entweder — Oder als pflichtwidrig ablehnen; es muß sich grundsätzlich einspannen in die Schranken des in der gegebenen Welt Erreichbaren; es muß mit den Menschen rechnen, wie sie nun einmal sind. „Machiavells radikaler Wirklichkeitssinn ist nicht die ganze Substanz, aber die unverrückbare Grundlage jeder soliden Politik. In diesem Sinn hat ihn Bacon gelobt, und mit Recht." „Wir sind ihm Dank schuldig, weil er uns offen und ohne Umschweife gesagt hat, wie die Menschen gewöhnlich handeln, und nicht, wie sie handeln sollen." Eben dadurch hat er uns der höchsten Pflicht des Staatsmannes gewiß gemacht, das Ideal nur in der Verlängerung des gegenwärtig Erreichbaren zu suchen. Wir wollen durchaus nicht die große Spannung bestreiten, in die dies stete Rechnen mit dem und Berechnen des Realisierbaren, dies stete Paktieren mit dem Halben und Relativen den auf letzte, höchste, gemeingültige Ideale gerichteten Sinn versetzt. Wer das reizbare Gewissen eines Hamlet hat, wer die absoluten Normen stündlich gegenwärtig hat, wer das höchste Gut, das Reich des Vollkommenen, als Maß seines Handelns in sich trägt, dem mutet die Politik als die Kunst des Relativen und Erreichbaren unerträgliche innere Brüche zu. Aber die Disziplinierung dieses Idealismus, dieses Absolutismus, dieser Skrupulosität im Dienste des Volks, das an zu hohen Zielen und zu idealen Gesetzen Schaden nähme, das Herunterhalten zu dem Durchschnitt und zu dem

Erreichbaren ist eine hohe sittliche Aufgabe. Es ist die Moralität der Politik: das Wirkliche gewissenhaft zu erfassen, um das Mögliche beherzt zu ergreifen, auf der Hut zu sein vor allen Ideologien und Illusionen und innerhalb der Schranken des Erdenlebens kleine Schritte vorwärts zu machen. Das füllt auch ein hohes sittliches Leben aus.

Wir wollen in unserer nächsten Vorlesung zu zeigen versuchen, wie sich dieser politisch-sittliche Relativismus mit dem Glauben an die sittlichen Ideale und Fortschritte der Menschheit verträgt. Stand unsere heutige Verhandlung unter dem Motto: „Die Politik wird moralischer, wenn erst die Moral politischer wird“, so soll die nächste unter das andere gerückt werden: Die Politik kann und wird immer moralischer werden, je mehr moralische Gefühle das Volks- und Völkerleben bestimmen.

Dreizehnte Vorlesung.

Die fortschreitende Moralisierung der Politik.

Wir haben also festgestellt, daß die Politik ihr eigenes Ethos, ihre eigenen Maßstäbe und Normen wie ihre eigentümlichen Ziele hat. Für sie ist nicht die Privatmoral, am wenigsten die Persönlichkeitsmoral der Bergpredigt maßgebend, und die Skrupulosität wegen doppelter Ethik als Politiker und als Mensch ist verfehlt. In einem Aufsatz der „Internationalen Rundschau“ hat Friedrich Curtius „christliche Politik“ gefordert, weil nach seiner Ansicht „keine philosophische oder religiöse Idee es ertragen kann, sich selbst als unzugänglich für die Gesamtheit der Vernunftbegabten zu betrachten“. „Wovon man überzeugt ist, davon muß man unbedingt auch andere überzeugen können. Eine Wahrheit, deren Überzeugungskraft an der Reichsgrenze aufhört, ist schon deshalb für ihren Verkünder nicht in vollem Sinne Wahrheit, sondern eine zu einem praktischen Zwecke vorläufig und unter Vorbehalt angenommene Ansicht ohne Licht und ohne Wärme. Auch ist der ökumenische Gedanke mit der christlichen Gewißheit unzertrennlich verbunden.“ Daraus wird dann gefolgert, daß, da es zwischen Kriegsethik und christlicher Religion bezw. Ethik der Bergpredigt keinen Kompromiß geben kann, eine völlige Aufhebung der Kriegspolitik erstrebt werden muß. Wenn Sie mir bis hierher gefolgt sind, werden Sie mir keine weitere Kritik dieser Konstruktion

zumuten, in diesen Sätzen aber den ersten Irrtum einer ethischen Grundauffassung klassisch vertreten finden, die die relative d. h. auf gewisse Lebensgebiete beschränkte Geltung sittlicher Maßstäbe nicht anerkennen will.

Das Charakteristische des politischen Ethos ist nun die stete Berücksichtigung des Staatszweckes, der Erhaltung, Sicherung, Stärkung der auf die Volkskräfte gegründeten Volksmacht. Es ist also das Zweckentsprechende, das Kluge, das im höheren Sinne Nützliche der höchste Maßstab, nicht das Gute oder Schöne. Die Lüge, die Wahrheitsverdrehung oder -vertuschung ist, politisch gedacht, nicht verwerflich, weil sie ungut, von der persönlichen Moral verworfen, sondern weil sie unzweckmäßig, dem Zweck der Erhaltung des Staats auf solider, reeller Basis schädlich ist. Der Verzicht auf Annexionen oder zwangsweise Unterwerfung widerwilliger Kulturvölker, den wir vertreten, kann für den Politiker nicht aus allgemeinen Erwägungen der privaten Moral, nur aus Zweckmäßigkeitsgründen der Staatsmoral hergeleitet werden, nicht daraus, daß es inhuman ist, ganze Völker widerwillig zum Anschluß an ein verabscheutes Staats- und Volkstum zu zwingen, sondern nur daraus, daß es das Gefüge und die Geschlossenheit des alten Staats- und Volkslebens in Frage stellt. Nicht altruistische Motive der Förderung allgemeiner Menschheitsziele dürfen den Staatsmann zum Anschluß an die Haager Friedenskonvention veranlassen, sondern nur egoistische Gesichtspunkte der Selbstbehauptung des eigenen, begrenzten Wesens. Es ist schlechterdings gegen die politische oder nationale Moral, wenn seitens der Friedensfreunde uns angesonnen wird, auf alle und jede Erweiterung unserer Grenzen, auf alle und jede Unterjochung weniger kulti-

vierter Völker oder Stämme zu verzichten mit Rücksicht auf allgemeine und christliche Menschlichkeit. So ist auch der Gedanke politisch verwerflich, daß unser Volk in diesem Kriege stellvertretend leidet unter der Sünde, Verlogenheit, Beutegier der Welt, um diese Sünde aus der Welt zu schaffen. Solche Funktion hat ein Staatsvolk nicht; es hat lediglich sein eigenes Schicksal zu tragen und zu gestalten. Die zweifellos vorhandene Einwirkung auf die Kultur der Menschheit liegt nicht in der Absicht der Nation, darf nicht die Ziele des Staatsmannes gestalten. Wenn in Kriegszeiten jenseits wie diesseits des Kanals der eigenen Nation solche weitgehende Menschheitsziele beigemessen sind, wobei sie dann wie der Gottesknecht oder Rest, der sich bekehrt, idealisiert wird, dann ist das mehr nur Dekoration selbstbehauptender Absichten gegenüber unpolitischen Leuten gewesen. Im Ernst liegt es doch so, daß weder englisches Blut für die Befreiung der Welt vom deutschen Militarismus, für den Schutz der kleinen neutralen Staaten gegen deutsche Expansionslust, noch deutsches Blut für die Befreiung der Welt vom englischen Marinismus und Imperialismus, für die Erlösung der deutschen Brüder in den baltischen Provinzen vergossen wird. Die Klage über die Ausnutzung der englischen Kolonien für das Mutterland sind ebenso unbegründet wie unser Ruhm, daß wir Kolonien wesentlich im Interesse der Eingeborenen verwalten. Kolonialpolitik muß egozentrisch am Interesse des Kolonialreichs orientiert sein, sonst ist sie ein Unrecht an der eigenen Nation. Solche sentimentale, idealistische Anmaßungen muß man sich endlich aus dem Sinn schlagen. Sie sind meist Spiegelfechtereien.

Bei allem entschlossenen Nationalismus und Relativismus kann aber doch gesagt werden, daß die Interessen

der Politik weithin mit denen der Moral Hand in Hand gehen. Es liegt zum Glück für die Menschheit und allgemeine Kultur doch so, daß gewisse sittliche Verhaltungsweisen zugleich politisch klug und menschheitlich fördernd sind. Es ist keine Frage, daß die englische Kolonialpolitik bei allem entschlossenen, wenn Sie wollen, brutalen Eigennutz durchweg einen bedeutenden Kulturfortschritt für die beherrschten Völker bedeutet hat. Man studiere Konows Darstellung der englischen Kolonialherrschaft in Ostindien: Es hat ungeheuer viel getan für Verkehr, Handel, Hebung der Zivilisation, Schutz der Religion, weniger allerdings für Besserung des Schulwesens, das alles natürlich nicht aus christlicher Liebe zu den Natives, sondern aus richtiger Erkenntnis, daß die Hebung des Landes dem eigenen Nutzen, der Steuer- und Importkraft dient; wo beiderlei Interessen kollidieren wie bei der Frage des Zollschutzes für die aufstrebende indische Industrie, da zeigt sich natürlich der Eigennutz des Mutterlandes.

Treitschke behauptet, daß es gedankenlos sei, wenn man so unbedingt davon rede, Dankbarkeit und Großmut seien keine politischen Tugenden. „Denke man nur an den frechen und frivolen Fürsten Schwarzenberg. Als Rußland Ungarn den Habsburgern wieder unter die Füße gelegt hatte, da hat dieser brutale Mensch hohnlachend gesagt: ‚Die Welt wird dereinst über unsere Undankbarkeit staunen.‘ Man verherrlichte diesen politischen Ausspruch des Mannes. Was war die Folge? Als bald darauf im orientalischen Krieg Österreich die Prophezeiung wahr machte und wirklich die Torheit beging, sich an England und Frankreich anzuschließen, da faßte Rußland einen leidenschaftlichen Haß gegen Österreich und trat ihm seitdem überall mit tödlicher Feindseligkeit entgegen.“ „Einen

großmütigeren Frieden“, fährt Treitschke fort, „als den von 1866 hat doch überhaupt nie ein Staat nach einem glänzenden Kriege geschlossen. Wir haben Österreich nicht ein Dorf abgenommen, obgleich unsere schlesischen Landsleute wenigstens Krakau wünschten als Straßenknotenpunkt; und ist dieser Friedensschluß nicht politisch klug gewesen? Sollte in Zukunft ein Bündnis sein zwischen den Mächten, so durfte man zu den Niederlagen auf dem Schlachtfelde nicht neue Kränkungen hinzufügen. Es war eine Klugheit, die mit der Großmut Hand in Hand ging. Oder denken wir an die Gründung des Zollvereins, wie damals das Vertrauen der Kleinstaaten zu der Rechtschaffenheit Friedrich Wilhelms III. für Preußen von größtem politischem Nutzen gewesen ist.“ „So ist“, schließt Treitschke diesen Abschnitt, „im großen gesehen, überhaupt nicht richtig, daß die Mittel der Verschlagenheit im diplomatischen Verkehr entscheiden. Eine loyale und rechtliche Politik gewinnt sich vielmehr einen Kredit, der eine wirkliche Macht ist. Wenn die Nachbarstaaten wissen, auf diese Regierung können wir uns verlassen, so liegt darin eine gewisse moralische Kraft für den Staat.“ Wir erwarten denn auch, daß die gründliche Anständigkeit und Ehrlichkeit unseres Kanzlers sich beim Friedensschluß als politische wie moralische Macht erweisen wird.

Nun gibt es aber auch eine Entwicklungsgeschichte der sittlichen Gefühle, eine langsame Verfeinerung und Veredelung derselben. Es ist durchaus verfehlt, auf Grund der heutigen barbarischen Kriegsführung und allgemeinen Weltverhetzung an diesem Fortschritt zu zweifeln. Denn daß bei einem solchen Weltbrand, der für jede Nation die Frage von Sein oder Nichtsein zu stellen scheint, alle herkömmlichen Maßstäbe abhanden kommen in dem ele-

mentarsten Selbstbehauptungs- und Unterdrückungsdrang, sagt gar nichts gegen die allgemeine Höhenlage der Menschheit. Das sind abnorme Erscheinungen eines die Menschheit schüttelnden Fiebers. Nein, es wird sich nach Ablauf dieses Fiebers zeigen, daß die Kulturmenschheit im Gesundheitszustand tatsächlich weit anständigere, mildere, zartere, menschlichere Sitten besitzt. Es steigert sich in ihr, allerdings verschieden nach Zeiten und Völkern, ein Wahrheitstrieb, der am Ende auch von der Politik berücksichtigt werden muß. Ich kann mich hierfür wieder auf Treitschke berufen: „Auch bei den verlogensten Völkern, den Orientalen, finden wir diesen Wahrheitstrieb. Der ältere Bruder Wellingtons hat dadurch, daß die Nabobs wußten: dieser Mensch sagt immer, was er denkt, sich eine ungeheure Macht in Indien erworben. Im ganzen aber ist klar, daß die Mittel der Politik Völkern gegenüber, die noch auf niederer Kulturstufe stehen, deren Gefühls- und Begriffsvermögen anzupassen sind. Der Historiker wäre ein Narr, der europäische Politik in Afrika oder im Orient ebenso beurteilen wollte wie die in Europa; wer nicht zu schrecken vermag, ist da verloren. Wenn die Engländer im indischen Aufstand die Hindus vor die Mündungen der Kanonen banden und sie „zerbliesen", daß ihre Körper in alle Winde zerstoben, so kann man das, da doch der Tod sofort eintrat, nicht tadeln (?). Daß in solcher Lage Mittel des Schreckens angewandt werden müssen, ist klar; und wenn man annimmt, was ein Engländer doch behaupten wird, daß die englische Herrschaft in Indien sittlich und notwendig sei, so wird man auch diese Mittel nicht verwerfen können."

In unserem Zusammenhang interessiert uns nun an diesem Maßstab der Relativität weniger die Anpassung

an die niedere als die an die höhere Kultur. Das ist nämlich ganz einfach der Fall, daß man im zivilisierten Europa des 20. Jahrhunderts sehr vieles nicht mehr kann, was man vor 200 Jahren konnte und heute noch in Rußland sehr wohl kann. Man hat wohl davon gesprochen, daß man in eigner Hungersnot die Gefangenen einfach verhungern lassen, die Einwohner der besetzten feindlichen Länder vor der eigenen Truppe hertreiben, die Bewohner Belgiens bei der Annexion expropriieren und exmittieren solle; wer dagegen Bedenken aussprach, dem wurde gesagt, es sei höchste Zeit, angesichts der feindlichen Greueltaten sich die alberne Gefühlsduselei abzugewöhnen. So hatte man vor Jahren Karl Peters verteidigt mit seiner grausamen und tierischen Mißhandlung der Eingeborenen als menschliche Geschlechtstiere. Aber die verhöhnte Humanitätsduselei gehört nun einmal zu dem festen Bestande an Grundbedürfnissen der Kulturmenschheit. Niemand kann, ohne vor sich selbst, vor dem Gewissen der Besten seines Volkes und vor den Nachbarvölkern als schamlos dazustehen, sich darüber hinwegsetzen. Die Abschlachtung der Armenier und nestorianischen Christen erträgt man nur jetzt in diesem furchtbaren Chaos des Weltbrandes stillschweigend; sie wird bald als Anklage aufstehen gegen ein kulturell zurückgebliebenes Volk. Nackter Zynismus, wie er sich in der Baralongaffäre hervorwagte, wird nicht weniger von der Kultur der Menschheit schroff abgelehnt. Unrecht und Verbrechen pflegen sich nicht nackt zu zeigen, man sucht immer nach Vorwänden und erkennt dadurch mittelbar die Herrschaft des Sittengesetzes an. „Die Fälle sind selten,“ behauptet Treitschke, „wo das Verbrechen in der Politik sich offen zu seinem Tun bekennt. In diesem nackten Zynismus haben sich besonders die Franzosen

hervorgetan. Bald nachdem Napoleon III. seinen Staatsstreich vollzogen hatte, empfing er seine Generale, und da sagte ein Marschall die bezeichnenden Worte: „Sire, die Armee langweilt sich; auf wen sollen wir losschlagen?“ Das ist eine Frechheit und Nacktheit der Sünde, die in der Politik sonst selten vorkommt. Als Philipp II. die Moriskos vertrieb — jene grauenhafte Verfolgung der Mauren —, erließ er an alle Höfe Versicherungen, er habe süße und milde Mittel angewandt, um die Moriskos zu bekehren.“

Gerade die Bemühungen der hohen Politik und Diplomatie, das Gesicht zu wahren, den Schein humaner, anständiger, auch selbst christlicher Gesittung zu behaupten, auch die Bemühungen der brutalen englischen imperialistischen Politik, im eigenen Volk und unter den Neutralen ihre gewiß selbstsüchtigen Kriegsmotive unter altruistischem Interesse für Freiheit und Unabhängigkeit kleiner Völker zu verstecken, beweisen die fortschreitende Macht der allgemeinen Moral über die Politik. Man entrüste sich doch nicht über Heuchelei und Tücke und wünsche Europa gar noch die Rückkehr von Europas beleckter Zivilisation zur Brutalität der Wilden, die allerdings ihre Motive nicht bemänteln und kein Lügensystem ausbilden, um die Feinde vor dem Forum der neutralen Welt zu verklagen. Es ist einfach ein Fortschritt, daß die Humanität von den Vertretern einer inhumanen Sachenpolitik Rücksicht auf ihre zarten Nerven erzwingt. Es soll gewiß nicht bestritten werden, daß diese Mäntelchen, die für die Christen im Lande und für ihr Bedürfnis nach Selbstgerechtigkeit umgehängt werden — man denke an das Ultimatum an das neutrale Griechenland! —, ungemein abstoßend sind für die Gegner; aber trotz allem beweisen sie, daß die christ-

lichen und humanen Motive in einem Volk im Fortschreiten begriffen sind. Es wäre für einen Ibsen gewiß nicht schwer, diesen Cant und diese zur Schau getragene Selbstlosigkeit in einem Drama „Stützen der Menschlichkeit" zu entlarven und zu verhöhnen. Und doch liegt darin eine Verbeugung vor der Macht der christlich-humanen Gesittung.

Hier muß ich gegen einen weitverbreiteten Pessimismus bezüglich der **Geltung und Wirksamkeit des Völkerrechts** protestieren. Man liebt es von moralistischer Seite, über dies Völkerrecht zu höhnen, nach dem kein Staat mehr frage, wenn es seinem Interesse entgegenstehe. Dabei exemplifiziert man bei uns Deutschen natürlich stets mit Fällen englischer Übertretung der elementarsten Forderungen des Völkerrechts, mit Dum-Dum-Geschossen, mit Seebeuterei, mit Benutzung falscher Flaggen, Vergewaltigung des neutralen Griechenland usf. Es ist ja zweifellos ein ungeheures Maß von Verhöhnung des Völkerrechts von seinen geflissentlichsten Vertretern geleistet. Aber in der Schweiz können Sie hören: wer den Krieg begonnen mit der zugestandenen Nichtachtung der beschworenen Neutralität Belgiens, wer die inhumane Einbeziehung von Nichtkombattanten in die Wasser- und Luftkämpfe am weitesten getrieben, der hat das Recht verwirkt, sich über Nichtachtung des Völkerrechts seitens anderer zu beschweren. Davon abgesehen muß ich zweierlei feststellen: einmal spricht nicht gegen die Bedeutung und Wirksamkeit des Völkerrechts, wenn es bei einem solchen Kampf, wo es um die Existenz der Staaten geht, vielfach überschritten wird: „Not bricht Eisen", sagte der Kanzler am 4. August und stellte Sühnung des unvermeidlichen Unrechts in Aussicht. Das gilt ebenso im Lusitania-Fall,

bei dem Bombenwurf über offene Städte usf. Wie wir feststellten, daß keine Verträge gelten können auf Kosten der Staatsexistenz, so müssen wir uns klar machen, daß auch das Völkerrecht ein solcher Vertrag ist, der nur so lange gilt, als er nicht mit den Existenzbedingungen eines Staates streitet. Sodann aber ist zu beachten, daß das Völkerrecht wie alles Recht ein wesentliches Merkmal seiner Geltung verliert, wenn es nicht mehr erzwungen werden kann. Und wie, von wem sollte bei einem so allgemeinen Weltbrand die Einhaltung des Völkerrechts erzwungen werden? Etwa von Nordamerika?!

Trotzdem kann nicht behauptet werden, daß das Völkerrecht nicht mehr sei als ein Fetzen Papier, den jeder zu schnödestem Dienst mißbrauchen könne. Noch immer rechtfertigt sich auch sein dreistester Übertreter vor dem Forum der internationalen Gerechtigkeit und schützt uns diese in unzähligen Fällen. Und beim Friedensschluß wird auch den verzweifeltesten Leuten deutlich werden, daß die Kulturwelt und auch die politische Welt gar nicht anders kann, als sich in ein erträgliches Verhältnis zu diesen Normen der Menschlichkeit zu setzen. Es ist ja so leicht, sich aufzuregen über Pharisäertum und Scheinheiligkeit. Verständiger und gebildeter ist es, darin eine höhere Stufe anzuerkennen gegenüber der brutalen und zynischen Gesetz- und Gefühllosigkeit. Ich halte es für äußerst bedenklich, wenn wir uns um des Rückfalls in Barbarei willen, den diese so nie wiederkehrende Auflösung aller Bande zwischen den Völkern hervorrief, zur gleichgültigen Mißachtung der grandiosen Arbeit der Völkerrechtler hinreißen lassen, von denen doch alle Milderung der Kriegsschrecken und alle Einschränkung der Zerstörungswut sich herschreibt. Man wird vielmehr mit Eifer und gehaltenem Ernst wieder

einzutreten haben in die Kodifizierung der entwickelten Menschlichkeits- und Rechtsgefühle, die auf ganz neuen Gebieten der Zerstörungstechnik sich erst durchsetzen muß.

Bismarck war groß in der Berücksichtigung der sogen. Imponderabilien. Das sind nichts anderes als die moralischen Instinkte und Gefühle des Volkes. Mit ihnen rechneten seine großen Reden wie jene, worin er den gewagten Satz aussprach: „Wir Deutsche fürchten Gott und sonst nichts in der Welt.“ Er hat freilich nicht immer, am wenigsten während des Kulturkampfes, mit diesen feinen, unwägbaren Werten gerechnet. Brutale Brüskierung der zarteren Gefühle von Loyalität und Pietät gegenüber der Bergpredigt konnte ihm aber im allgemeinen nicht beikommen; er hat deshalb auch in der Kritik der Volksheiligtümer sehr an sich gehalten. Es ist unsere Überzeugung, daß auch diese Verfeinerung der Politik, die freilich ihrer Offenheit und Geradheit Schranken setzt, eher steigen als nachlassen wird. Auch in diesem Punkt entspricht unser jetziger Kanzler ganz der Forderung der Stunde. Zu den Punkten, auf welchen das sittliche Empfinden des Volkes sehr reizbar ist, gehört der Anspruch an Treue in der Ehe und an Vornehmheit in der Polemik. Unsere deutsche Politik wird nur von reinen, vornehmen Händen geleitet werden können; dasselbe gilt von England. Weiter versteht das Volksempfinden aus Mattherzigkeit, aber auch aus Menschenfreundlichkeit und einem Zug zum Weltbürgertum nicht einen keck provozierten Angriffskrieg, verlangt von seinen Führern Erhaltung des Friedens bis zum Äußersten. Es ist mir fraglich, ob unsere Staatsleiter von Bismarck an selbst wirklich diese Bedenken geteilt haben, die auf einer tatsächlich unhaltbaren Unterscheidung beruhen. Aber mit dieser gefühlsmäßigen Volks-

moral haben alle, obenan der Kaiser, gerechnet und haben gewiß wohl daran getan. Denn nur für einen unverschuldeten Verteidigungskrieg war das Volksgefühl ganz zu haben. So dringen auf dem Umweg über die Rücksicht auf die Imponderabilien der Volksstimmung eine Fülle moralischer Erwägungen in die Politik ein, die von sich aus dagegen neutral ist.

Das wird nun in steigendem Maße der Fall sein, je mehr der Staat Volksstaat, die Politik demokratisiert wird. Das hat und soll seine Grenzen haben, weil eben nur wenige berufen sind, die Interessen und Zusammenhänge des Staatslebens ganz zu überschauen. Am allerverkehrtesten aber wäre die Übertragung der letzten Entscheidung über Krieg und Frieden und der diplomatischen Verhandlungen auf die Volksvertretung. Damit würde die Grundlage des Staates als Macht- und Rechtsstaat erschüttert. Dagegen gehen wir sicherlich einer immer steigenden Entwicklung des Staates als Kultur-, Wirtschafts- und Volksstaat entgegen. Gerade auch dieser Krieg offenbart die furchtbaren Folgen einer rücksichtslosen imperialistischen Handels- und Eroberungspolitik für die innere Kultur der Völker in einer so erschreckenden Weise, daß der Friedensschluß nicht lediglich die Befriedigung von Rache- und Haßgefühlen, die Erweiterung der äußeren Besitzstände und Einflußsphären, die Zertrümmerung der konkurrierenden Weltmächte bewirken wird, sondern weit mehr — gerade im wohlverstandenen Eigeninteresse des Staates als einer auf Frieden im Innern wie nach außen angewiesenen Kulturgemeinschaft — auf Sicherung eines ehrenvollen Friedens, auf Festigung eines in sich homogenen und interessegleichen Volkskörpers, auf Ermöglichung eines schiedlich-friedlichen Wettbewerbs im Handel und

Verkehr abzielen wird. Wir hegen die bestimmte Erwartung, daß gerade die deutsche Politik vor der englischen Entartung der gesunden Macht- und Weltpolitik in imperialistischen Eroberungs- und Unterdrückungswahn behütet bleiben wird und auch bei den im Interesse der äußeren Sicherung unvermeidlichen Annexionen die Rücksicht auf die innere Assimilierbarkeit der Neuerwerbungen an den bisherigen Kulturstand nie außer acht lassen wird.

Der größte Staatsmann, der zugleich die erfolgreichste Macht- und Erweiterungspolitik getrieben hat, hat doch dann Deutschland für nach außen saturiert, nach innen aber erst zu stabilieren erklärt. Seine Nachfolger sollen nicht getadelt sein, weil sie angesichts der steigenden Volkszahl und Wirtschaftskraft diese Saturierung nicht anerkannten und wieder zur Erweiterung der Macht- und Einflußsphäre, also zum Übergang aus der kontinentalen zur Weltpolitik drängten. Aber der Grundgedanke sollte unverloren bleiben, daß höher und wesentlicher als alle Ausdehnung für den Staat als wirksame Macht im Dienste der Gerechtigkeit die innere Konsolidierung, die Entwicklung einer einheitlichen Volkskultur ist. Gerade der sich immer wieder aufdrängende Vergleich mit unserm Bundesgenossen muß uns hierfür die Empfindlichkeit stärken. Denn unmittelbar vor dem Kriege hatte Österreich-Ungarn seine Unfähigkeit erwiesen, als wirkliche Staats- und Kultureinheit zu wirken. Aus diesem Grunde, nicht aus konfessioneller Engherzigkeit und Ängstlichkeit, vermag ich den in Naumanns „Mitteleuropa“ empfohlenen Zusammenschluß mit Österreich-Ungarn zu einem „Oberstaat“ nicht zu begrüßen; dadurch würde die bisherige protestantische Kulturbasis Deutschlands erschüttert und

wieder unberechenbare Friktionen zwischen nordischer und südöstlicher Kultur heraufbeschworen. Es besteht in der Tat Gefahr, daß die deutschen Real- und Machtpolitiker vergessen, daß alle Macht eines zivilisierten Staates, mag sie auch ihr festes Rückgrat an gesicherter wirtschaftlicher und finanzieller Unabhängigkeit haben, ihre Nerven und Sehnen an den moralischen Volkskräften hat, die zu entbinden er sich angelegen sein läßt.

Vierzehnte Vorlesung.

Politik und Persönlichkeitskultur.

Wir haben eine besondere politische Moral neben die persönliche oder private gestellt, beide begrenzt auf die Gebiete des Lebens, für die sie gelten. Wir haben aber auch gezeigt, wie sich beide steigend beeinflussen, so daß die Entwicklung der persönlichen Kultur auch die der politischen Moral nach sich zieht. Wir sind schließlich, viele von Ihnen gewiß im vollen Gegensatz gegen Ihre früheren Lebensanschauungen und sittlichen Wertgefühle, geneigt anzunehmen, daß auch die Persönlichkeit sich nicht vollenden, nicht ausreifen kann, ohne irgendwie die Ziele der politischen Moral in ihren Willen aufzunehmen. Zwar *die* Auffassung dürfte immer noch selten sein, wonach es höchste Zeit wäre, endlich von dem in der klassischen Zeit begründeten *Persönlichkeitskultus* frei zu kommen und statt der Vollendung, Durchbildung, Reife der Persönlichkeit vielmehr die Dienstbarkeit gegen Staat und Gesellschaft als höchstes Lebensziel zu predigen. Wir nähern uns alle der Antike mit ihrer Wesensbestimmung des Menschen als politisches Geschöpf. Aber wir sind uns zumeist doch bewußt, daß die Entwicklung aus der Antike zum Christentum, diese bewußte Überordnung des persönlichen Lebens über alle Massenwerte, daß die Rettung der Seele aus allen Weltgebundenheiten nicht ein Rückschritt, sondern ein unverlierbarer Fortschritt war. „Höchstes Glück der Erdenkinder ist nur die Persönlichkeit“

— dieser höchste Ausdruck der Goetheschen und Carlyleschen Lebensauffassung kann durch alle Begeisterung und Hingabe für und an Staat und Volk nicht aufgehoben werden.

Damit ist ja nun freilich nicht behauptet, daß der Staat nicht das Recht habe, die Persönlichkeit seiner Untertanen ungefragt in seinen Dienst zu ziehen, ja im Heldentod seinen Zwecken aufzuopfern. Er stellt sich zweifellos über alle Persönlichkeitsrechte. Die letzte Frage, die Treitschke in dem Abschnitt über das Verhältnis des Staats zum Sittengesetz behandelt, lautet darum: Inwiefern ist der Einzelne für die Sittlichkeit des Staatsganzen, dem er angehört, verantwortlich? Er wendet sich mit Recht gegen den reinen Individualismus des Naturrechts, der den Staat aus lauter kleinen Einzelwesen zusammengesetzt, die volonté générale mit der volonté de tous gleichbedeutend dachte und das Einzelgewissen zum Richter über seine Staatspflicht erhob. In der Tat ist doch der Schluß ungeheuerlich und unhaltbar: wenn der Staat einen Krieg erklärt, den der einzelne Bürger für unrecht hält, so soll dieser Bürger das Recht haben, den Staat zu verlassen. Wir werden den Adventisten des siebenten Tages so wenig wie den Juden das Recht zugestehen, am Sabbath nicht zu exerzieren oder Krieg zu führen. Wir würden gewiß auch nicht wie jetzt die Engländer den Quäkern eine Ausnahme von der Wehrpflicht zugestehen. Es bedarf wohl kaum einer weiteren Rechtfertigung der von Treitschke eingenommenen Stellung zu diesem Problem: der Staat kann unmöglich dem Gewissen des Einzelnen einräumen, etwa sich zu erdreisten zu sagen: Der Staat darf das nicht; also tue ich es nicht. Abgesehen von der weit weit größeren Irrtumsfähigkeit des Individuums mit

seinem begrenzten politischen Horizont gegenüber dem leitenden Staatsmann, ist der Grundsatz einleuchtend: „Für einen Krieg, den ich persönlich nicht billige, kann ich nicht verantwortlich sein; dennoch bleibe ich im Falle eines solchen Krieges verpflichtet, dem Vaterlande meine Dienste zu leisten." Treitschke erinnert an den schweren Konflikt, in den preußische Offiziere 1812 gerieten, als sie gezwungen wurden, mit Napoleon gegen Rußland zu kämpfen; die 25, die da zu Rußland übergingen und nicht ferner einer Nation angehören wollten, die, wie sie vorschnell urteilten, ihre Ehre verwirkt habe, darunter Boyen und Clausewitz, dürfen nicht mit Jugendgefühlen den York, Blücher und Bülow vorgezogen werden, die im Gegenteil mehr sittliche Größe zeigten als jene, als sie bei ihrem König ausharrten.

Aber kann man Treitschke auch darin folgen, wenn er schreibt: „Der Einzelne soll ein Glied seines Staates sein und daher den Mut haben, auch die Irrtümer des Staats auf sich zu nehmen. Von dem Recht des Widerstandes der Untertanen gegen eine Obrigkeit, die nach ihrer Meinung unsittlich ist, kann gar keine Rede sein"? Mir scheint das nicht so einfach zu liegen. Oft schon habe ich mir die Frage vorgelegt, ob ich wohl verpflichtet wäre, einem preußisch-deutschen Staate dienstbar zu bleiben, der etwa Annexionen widerstrebender Völker mit Hilfe von Expropriierung und Exmittierung vornähme, von der protestantischen Basis seiner Kultur wiche, einer katholischen Mehrheit das protestantische Staatsideal, die unbedingte Staatshoheit über Schule und Bildung, Kunst und Wissenschaft, Kirche und öffentliche Religion, zum Opfer brächte. Und ich muß gestehen, daß ein solcher Staat, der so die mir wesentlichsten Charaktermale deutschen Staatslebens

verleugnete, nicht der nationale Staat bliebe, dem ich die Freiheit meines persönlichen Lebens oder besser seine Gebundenheit an protestantische Maximen zum Opfer brächte. Ich würde mindestens in einen tragischen Konflikt kommen zwischen dem, was die nationale und was die persönliche Moral gebietet. Treitschke würde in diesem Falle zwar auch von einem tragischen Konflikt reden, aber noch mehr von einer tragischen Schuld. Wir müssen dem noch weiter nachgehen, um unser Problem zu Ende zu denken.

Treitschke argumentiert — und darin spricht sich die ganze Höhe seiner sittlichen Auffassung des Staats und der Politik aus — folgendermaßen: „Es können Fälle eintreten, wo das Handeln des Staates die Fundamente des Gemütslebens, namentlich des religiösen Gefühles angreift. Als man den Hugenotten in Frankreich gebot, ihren Gott in Formen zu verehren, die sie nach ihrer innersten Überzeugung nicht für christlich hielten, als man ihre Religion verbot, da fühlten sie sich im Gewissen verpflichtet, ihrem Vaterland den Rücken zu kehren. Aber auch hier soll man nicht nur theologisch reden von der Herrlichkeit des religiösen Martyriums; man soll erkennen, daß auch eine solche sittliche Notwendigkeit immer mit tragischer Schuld behaftet ist. Die Hugenotten, welche ihre Heimat verließen, waren gewiß wackere Menschen; aber jeder von ihnen hatte doch den schweren Konflikt in sich auszukämpfen, ob er seine angestammte Liebe zu König und Vaterland höher stellen wollte oder seine Liebe zum Heidelberger Katechismus." Das letzte Wort wird nun der Größe des Gegensatzes nicht voll gerecht; denn, wie Schönherr in „Glaube und Heimat" überzeugend gezeigt hat, handelt es sich einfach um den Widerspruch

zwischen Loyalität und Pietät und zwischen Glaubens- und Gewissenstreue. Als Nachkomme jener Hugenotten empfinde ich von der tragischen Schuld nichts, nur Stolz auf die Ahnen, die ihre liebsten Gefühle und tiefsten Abhängigkeiten aufopferten der Treue gegen ihr Gewissen, also die Persönlichkeit über den Staat stellten. Da gilt doch einfach: Man muß Gott und dem an Ihn gebundenen Gewissen mehr gehorchen als den Menschen, auch dem Staat.

Das möchte ich noch weiter ausdehnen auf die heiligen Rechte des persönlichen, inneren Lebens überhaupt. Sie stehen doch noch über dem Staat und den Rechten des Staats. Gewiß kann er befehlen und muß der Einzelne gehorchen, auch mißbilligten Gesetzen, wie etwa den Ehegesetzen oder der Polizeiaufsicht, Zensur und Militärdiktatur. Aber der Staat kann nicht Gefühle und innere Abhängigkeiten befehlen, nicht eine Staatsreligion oder „normale" sittliche Gefühle aufoktroyieren, also auch nicht Dissidenten nötigen, ihre Kinder zum Religionsunterricht einer Konfession zu senden. Er kann wohl verlangen, daß die Untertanen alle und jede Agitation oder Demonstration gegen das Staatsoberhaupt unterlassen; aber er kann sie nicht zu begeisterten Hurras auf Kaiser und Reich zwingen. Er konnte wohl den Anhängern des angestammten welfischen oder Augustenburger Fürstenhauses jede öffentliche Bekundung ihrer Loyalität, ihres Legitimismus verbieten und sie für Übertretungen dieses Verbots bestrafen; aber er konnte oder sollte doch nicht ihnen Äußerungen positiver innerer Haltung zu dem neuen Herrscherhaus — etwa in öffentlichen Gebeten — abfordern. Alle Gesinnungszüchterei und Gesinnungsriecherei, wie sie im Gefolge von Annexionen aufkommt, ist

gegen die ewigen Rechte der Persönlichkeit. Aber auch politische Freiheitsüberzeugungen, für die man sich mit Leib und Leben eingesetzt hat wie die alten 48er, müssen eben als Ausfluß der Persönlichkeitsbildung höher bewertet werden, als es Treitschkes *intoleranter Staatskultus* vermag. Er führt nämlich seine Erörterungen über die Hugenotten fort und dekretiert: „In der neuern Zeit haben radikale Parteien in ihrer Eitelkeit" — man denke dabei an Leute wie Carl Schurz! — „sich eingebildet, in einem ähnlichen Konflikt zu sein, und um eines Prinzips willen Auswanderungen vollzogen, die doch nur in subjektiver Überhebung ihren Grund hatten. Ein Teil der Deutschamerikaner ist so aus dem Vaterlande hinweggegangen. Dergleichen zu bewundern ist gedankenlos. Festzuhalten bleibt immer, daß der Staat, eine sittliche Macht an sich, vor allem als ein hohes Gut zu betrachten ist." Gewiß, das ist die auch von uns vertretene Grundanschauung. Aber es gibt eben doch Konflikte zwischen diesem hohen Gut und mindestens ebenso hohen Gütern, sei es das Verhältnis zu Gott oder die Treue gegen sich selbst, die Auffassung von Recht und Gerechtigkeit, die Liebe zu Volk und Masse, Konflikte, in denen man, ohne eitle Überschätzung der eigenen subjektiven Rechthaberei, um des Gewissens halber dem Staat den Gehorsam aufkündigen und der Heimat den Rücken kehren muß. Wer das freilich leichthin oder nur um persönlichen Behagens oder reichlicheren Auskommens willen tut, weil er eben denkt: ubi bene, ibi patria, den trifft mit Recht das verurteilende Gericht unseres verfeinerten und verschärften Staats- und national-ethischen Gefühls. Aber die Marx und Engels, die Schurz und Kapp, die Volkmar und Kinkel sollten unsere Hochachtung genießen nicht minder als die Pilger-

väter und Hugenotten, wenn sie die Heimat ihrem sei es auch mehr politischen als religiösen Glauben opferten.

Wir müssen uns doch hüten, in unserem so wohlbegründeten Staatsgefühl nicht zu weit zu gehen und Nation und Staat zu einem Abgott zu machen, dem am Ende sich alles unterordnen muß. Das tun diejenigen jetzt am meisten, die bis zu diesem Krieg für Staat und öffentliches Leben am wenigsten geleistet haben. Der Renegateneifer schießt übers Ziel hinaus. Weder die Staatsphilosophie des Hobbes, die den Staat so charakteristisch zum Leviathan stempelt, der alles Individuelle verschlingt, noch die Hegels, die, vom absoluten Recht alles Seienden und Herrschenden überzeugt, jede Auflehnung des Subjekts gegen dies System objektiver Werte verwirft, können für diejenigen maßgebend sein, die in der Schule der Antike und des Neuen Testaments, Luthers und Kants, der Renaissance Michelangelos und Herder-Goethes den tiefen Unterschied erfaßt haben zwischen einem zuchtlosen und eitlen Sichausleben der gespreizten Individualität und zwischen einer gehaltenen und innerlich genötigten Selbstbehauptung der reifen Persönlichkeit.

Lassen Sie mich, nachdem ich vor Ihnen mich zum vollen Bismarckschen und Treitschkeschen National- und Staatsethos bekannt und der von Meinecke so überzeugend geschilderten Entwicklung des Weltbürgertums zum Nationalgefühl rückhaltlos mich angeschlossen habe, zum Schluß doch bekennen: der Staat und die Nation ist der Güter Höchstes nicht! Goethe und die Seinen stellten eine so hohe innere Kultur und eine so unbedingt wertvolle Reife des Lebens dar, auch wenn sie von unserem Nationalgefühl und Verpflichtungsbewußtsein dem Volk gegenüber wenig besaßen, daß wir noch immer wohl tun,

uns nach ihrer weltbürgerlichen Humanität zurückzusehnen. Gewiß, es war ein bedeutendes Manko, das sich in der Schwärmerei Goethes für Napoleon offenbarte. Aber es entscheidet nicht über den Wert und die Würde dieser inneren Kultur. Sicherlich vollendet sich die Persönlichkeit nur in der Wechselwirkung mit der Umwelt, und alle Persönlichkeitskultur kann nur in der Hingabe an andere, statt im Kultus der Persönlichkeit, reifen. Das ist ja der Sinn von Wilhelm Meisters Lehr- und Wanderjahren; das ist der Grundgedanke der Carlyleschen Heldenverehrung: der ist unter euch der innerlich größte, der aller Diener ist, der ist der Held, der sich selbst opfert. Wie manches Frauenleben früherer Zeit — denken Sie an die Frau Rat oder an Henriette Feuerbach! — ist reif und in sich geschlossen geworden ohne irgendwelches Staats- und Volksgefühl, lediglich durch Dienstbarkeit im engsten Familienkreis. „Des Lebens Inhalt ist des Lebens Leistung“, d. h. das höchste Gut, nach dem jeder zu trachten hat, ist die Erfüllung seines persönlichen Wesens mit unvergänglichen Werten, die Verarbeitung alles Äußerlichen zu innerem Besitz, die wirkliche Aneignung desselben zu einem charaktervollen Ganzen von persönlichster Stempelung. Wir müssen es ablehnen, den Goetheschen Satz umzudrehen und in der Leistung eines Lebens für die Kultur, für die Nation, für die Geschichte den Maßstab seines Lebensinhalts zu sehen.

Diese *Persönlichkeitsethik*, wie sie Goethe zu dem höchsten Verlangen nach großen Gedanken und einem reinen Herzen treibt, steht mir *über allen nationalen Schranken*. Die sich ihr verpflichtet und in ihr beglückt fühlen, spüren sich verbunden mit allen höher strebenden und geraden Herzen in allen Nationen. Es ist eine

gewiß vorübergehende Welle, die der furchtbare Orkan des Weltkrieges auftreibt, wenn heute alles, aber auch alles national abgegrenzt wird, wenn man die Internationalität nicht bloß der politischen und sozialen Ideale, auch der künstlerischen und religiösen, ja sogar der wissenschaftlichen und persönlich-menschlichen Ideen und Interessen leugnet und die nationale Besonderung nicht bloß als eine charakteristische Färbung, nein, als eine Grundbestimmtheit aller Menschenwerte feiert. Seit Herder wird kein Gebildeter die tief in alle Beziehungen eingreifende nationale Gliederung der Menschheit leugnen. Aber wer von uns wird, wenn er Idealist und Volksfreund ist, sich nicht unendlich näher verbunden fühlen mit einem Dickens oder einer George Eliot, obschon sie Engländer sind und es nie verleugnen, als mit einem Häckel oder gar Stirner, obschon sie Deutsche sind und es ebenso wenig verleugnen? Und wer wird sich mit einem Rohling von hinterwäldlerischer Derbheit oder großstädtischer Degeneration verwandter fühlen als mit einem Franzosen von wahrer politesse du coeur? Wer mag es den Sozialisten verübeln, wenn sie sich mit ihren englischen und französischen Klassengenossen solidarischer fühlen als mit den deutschen Scharfmachern, zumal nach dem Kriege? Ein Rückschlag gegen die Überspannung des Nationalismus ist sicher zu erwarten.

Die Politisierung der Massen, auch der Frauen, ist ein zeitgemäßes Ideal, das aber nicht unbedenklich ist, zumal wenn es sich auf die Beeinflussung der äußeren, der Friedenspolitik erstreckt. Zweifellos muß dahin gearbeitet werden, daß die staatsbürgerliche Bildung zunimmt und eine ganz andere Beteiligung am öffentlichen Leben, nicht bloß zu Wahlzeiten, eintritt. Es soll am Ende jeder Deutsche, ja auch jedes deutsche Mäd-

chen den nationalen, reichs- und bundesstaatlichen wie kommunalen Fragen gegenüber empfinden: tua res agitur. Aber wer nun allen, auch allen Frauen aktives Mitmachen der politischen Kämpfe, Eintreten in die Wahlbewegungen, ja auch nur Wahlpflicht und Pflicht zum Eintritt in irgend eine Partei als moralisches Gesetz zumutet, der gefährdet das Gemütsleben Ungezählter, Frauen zumal, und damit etwas, was für die Erhaltung deutscher Art doch noch wichtiger ist als ein intensives öffentliches Leben. Das Volk der Denker und Dichter soll doch nicht so ganz in sein Gegenteil verkehrt werden; der „inwendige Mensch des Herzens mit sanftem und stillem Geist", der deutsche Michel mit recht bescheidenen Ansprüchen ans äußere Leben und recht unbescheidenen ans verborgene Leben, darf nicht verloren werden. Manchmal scheint es so, als ob die hochverdienten Prediger der politischen Pflicht, Naumann, Rohrbach und Genossen, das allzu sehr vergäßen. Es scheint so, als ob nur solche Völker und Staaten Daseinsberechtigung hätten, die Groß- macht- und Weltpolitik trieben und in ein ungeheures Flechtwerk von wirtschaftlichen, militärischen und finanziellen Machtfragen eingespannt sind, so daß die Fragen der inneren Kultur kaum noch eine Rolle spielen, als ob z. B. das Schweizervolk, dem wir doch die höchsten Blüten seelischer deutscher Kultur, die C. F. Meyer und Gottfried Keller, verdanken, das in lauter übersehbaren und begrenzten Beziehungen des öffentlichen Lebens steht, keine moralische Daseinsberechtigung hätte. Wir kennen gewiß die Schäden der Kleinstaaterei und Kantönliwirtschaft — jene großen Dichter haben sie stets gegeißelt —, aber wünschen den großen Staatskörpern, auch dem Bundesstaat Preußen, dauernd kleinere Staatsgebilde zur Seite

zu sehen, in denen Militär und Diplomatie, Bureaukratie und Pensionswesen keine so große Rolle spielen.

Es bleibt doch eben, auch bei fortschreitender Moralisierung der Politik, dabei: politisch Lied ein garstig Lied. Es bleiben bis ans Ende der Tage die Spannungen zwischen dem politischen und persönlichen Ethos bestehen und steigern sich in Kampfeszeiten nach außen und nach innen, in Kriegen und Wahlkampagnen so, daß die Mehrzahl ihnen nicht gewachsen ist, entweder Politik auf Kosten der Moral oder Moral auf Kosten der Politik treibt. Gerade Bismarcks Leben offenbart die tragische Tatsache, daß in der Hingabe an das Staatsleben unendlich viel seelische, moralische Werte geopfert werden müssen, daß die pflichtmäßige Wirksamkeit auf große Körper und Massen innerlich vergröbert oder vereinsamt. Wir haben stets das selbständige Recht und die heilige Pflicht des politischen Wirkens betont, und ich für mein Teil habe, solange ich zurückdenken kann, mich stets am politischen Leben, besonders auch an den sozialen Kämpfen, auch am Parteikampf beteiligt. Aber ich muß das Geständnis ablegen, daß ich es meist als harte Pflicht und unter viel Seufzen meines inwendigen Menschen getan habe. Man verfolge die Entwicklung Naumanns, wie ihn die Logik des öffentlichen Wirkens immer mehr in Gegensatz zu seinen religiösen und gemütlichen Ursprüngen gebracht und seine freudige Zuversicht zu den Werten des inwendigen Lebens gemindert hat. Wer dagegen sich stets bemüht, seine stille innere Welt und eine edle Humanität als ein Freigebiet gegenüber den harten Notwendigkeiten des politischen Kampfes zu erhalten, den treibt jede pflichtmäßige Beteiligung am öffentlichen Leben in gesteigerte Sehnsucht nach einer höheren Welt übernationaler, über-

politischer Werte. Sehr viele und nicht die schlechtesten, Frauen obenan, können auf die Dauer nicht in den tragischen Spannungen aushalten, die das Leben in der Politik mit sich bringt, ohne Schaden zu nehmen an ihrer Seele. Und wenn sie die bewahren mit allem Fleiß, dienen sie dem Vaterland, insbesondere dem kommenden Geschlecht, unendlich viel mehr als durch krampfhafte, ihnen unnatürliche Beteiligung am politischen Leben. Religiös gesprochen steht doch die Zugehörigkeit zum Reiche Gottes als höheres Ziel über der zum Deutschen Reich und zum preußischen Staat.

Sie werden mir einwenden, daß meine Ausführungen in eine unerträgliche Dissonanz auslaufen: ich vertrete die selbständige Moral des politischen, staatlichen Lebens und ihre verpflichtende Kraft für alle, die zur Politik berufen sind, ich vertrete auch die heilige Pflicht aller, sich irgendwie an dem staatlichen Leben, nicht bloß opfernd und duldend, zu beteiligen; und ich bekämpfe doch wieder die Einspannung unseres ganzen Lebens in den Staatsbetrieb, in den öffentlichen Dienst als höchsten Erdenzweck, indem ich die Bewahrung und Reife des übernationalen persönlichen Wesens als höheren Daseinszweck behaupte. Sollte nicht aber diese ungelöste Dissonanz, die dem Systembauer so unerträglich ist, das tragische Gesetz der Erdenwirksamkeit sein? Man hat die Spannung dadurch zu beseitigen gesucht, daß man die politische Betätigung im weitesten Sinn als ein wesentliches Mittel zur Durchbildung der Persönlichkeit bezeichnete, die gewiß nur am Stoff der Welt, am Kampf mit dem Nichtich, in der Hingabe ans Ganze reift. Aber die Wirklichkeit zeigt uns den bleibenden Gegensatz beider Welten, gerade auch in Bismarcks tragischem Heldenleben. Da lernt man

recht verstehen, weshalb Jesus seine innere Welt völlig ohne Beziehung zur politischen, zur Rechts- und Gesellschaftssphäre aufbaute: man kann nicht zweien Herren dienen, ohne dem einen oder anderen Opfer an Wesentlichem zuzumuten. Aber es will so scheinen, als ob eben auch solche Opfer uns zugemutet werden sollen. Jedenfalls steht uns das Leben höher, das in beiderlei Welten sich abmüht, wenn es auch die innere Einheit nicht erreicht, als ein in sich abgeschlossenes einheitliches Leben in der einen oder andern Welt. Am Ende tröste ich mich, wenn das politische Getriebe mich abwechselnd festhält und abstößt, des Bismarckschen Wortes: „Es wäre zum Verzweifeln, wenn wir auf den spezifischen Patriotismus mit unserer Seligkeit angewiesen wären.“ Je mehr in der Politik das Unzulängliche zum Ereignis wird, desto mehr wächst die Sehnsucht nach dem Vollkommenen. In den bleibenden Spannungen und Pflichtenkollisionen wird ein jeder nach Anlage und innerer Kraft die Einheit seiner Staats- oder Bürgerpflicht mit seiner innerlichen Persönlichkeitspflicht erstreben. Der eine mehr jener diese, der andere mehr dieser jene opfern. Genug, wenn wir hinauswachsen über die Kleinkreisigkeit und Enge des selbstlebigen Privatlebens und in aller Mitarbeit am nationalen Staat doch uns selbst, die Seele und die Sehnsucht nicht verlieren nach einer Welt ungebrochener, ewiger Werte.

Druck von Oscar Brandstetter in Leipzig.